دار الهلال



نميرى وتحريف الشريعة

د. منصور خالد



إهـــــــــداء

إلى روح الأستاذ محمود محمد طه الذى ذهب مبغيا عليه فى عهد اللوثة ولسان حاله يقول :

« يا أحبابى فى بلد الأشياء » .
« فى بلد المشى على أربع » .
« هذا آخر عهدى بوجوهكم السمحة »
« بعقولكم العطشى للإنجاب الفكرى الممنوع » .
« فالحكم الصادر ، لقضاة مدينتكم فى مجلسه المرموق »
« عالجنى بالموت » .

ـ من أبيات للشاعر : محمد أبودومة *

الفجر الكاذب

نميري وتحريف الشريعة

تأليف

د. منصور خالد

دار الهلال

الصحوة الإسلامية
صبح لما بعد يسفر

« واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا * كلا ، سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا » (مريم : ٨١ ـ ٨٢)

بسم الله فى البدء .. وبعد ، فالذى نحن بصدده إنما هو فى جانبه الأول امتداد لفكر ظللنا ندعو له منذ مطلع الستينيات (حوار مع الصفوة) ونجادل بشأنه فى مستهل الثمانينيات (لاخير فينا إن لم نقلها)[١] ، وكان مدار ذلك الفكر وموضوع ذلك الجدل هو العمق الحضارى للدين ، وأثره فى التكوين الثقافى للمجتمع ، ومكانته فى العالم المعاصر . وظل منهجنا فى الاقتراب من قضية الدين منهجا عقلانيا ، باعتبار أن العقل ـ لا الخرافة ـ هو الذى يعطى الحكمة الدينية ثباتها مع تبدل الأحوال .. وإن كان حوارنا قد جاء فى مطلع الستينيات فى وقت لم تكن قضية الدين فيه مطروحة بمثل الحدة التى تطرح بها اليوم ، فإن مقالاتنا فى الثمانينيات كانت فى جوهرها حواراً مع الإخوان المسلمين الذين جاءت زرافة منهم لتحتل موقعها فى قيادة التنظيم القائم آنذاك (الاتحاد الاشتراكى السودانى) وتؤدى قسم الولاء لدستوره .. وتعمل فى إطار منهجه « الاشتراكى » المعلن ، وتحاول فى إطار ذلك الدستور أن تنشر فكرها ورؤاها الإسلامية .

كانت قمة تلك المحاولات هى مشروعات القوانين التى أعدت فى عام ١٩٧٨ عقب دراسات مستفيضة شارك فيها عدد من أجلة الفقهاء بهدف إعادة النظر فى قوانين السودان لتتماشى مع الشريعة الإسلامية . وقيل يومها للناس إن مشروعات تلك القوانين تمثل التطبيق العملى الممكن ، فى ظل واقع السودان ، للشريعة

---

(١) « حوار مع الصفوة » عنوان لكتاب يتضمن مقالات كان المؤلف قد نشرها فى جريدة الأيام السودانية إبان حكم الأحزاب فى فترة ما بعد أكتوبر ١٩٦٤ .. و «لا خير فينا إن لم نقلها» .. عنوان لكتاب يتضمن ، هو الآخر .. مقالات للكاتب نشرت فى جريدة الصحافة السودانية تتناول بالنقد ممارسات النميرى والاتحاد الاشتراكى السودانى .. وقد تم نشرها فى عام ١٩٨٢ .

الإسلامية.. وتلخصت تلك القوانين فى مشروع قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون السرقة الحدية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون مكافحة الثراء الحرام لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون الآداب العامة لسنة ١٩٨٠ .. ومشروع قانون حظر الخمر لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) لسنة ١٩٧٨ .. وقد أثارت بعض مشروعات هذه القوانين - مثل مشروع الآداب العامة - جدلا عنيفا بين الناس ، وقد قيل يومها للمعارضين والمتحفظين على مشروعات تلك القوانين بأن تلك المعارضة والتحفظ إنما هما إثم كبير ومناهضة لشرع الله .

ولا تمت كل مشروعات تلك القوانين بسبب إلى القوانين التى صدرت فيما بعد (سبتمبر ١٩٨٣) ، كما أن كثيرا من المتون والحواشى التى صحبت قوانين ١٩٧٨ .. لتبين للناس محاذر التطبيق الفورى لشرع الله لا تتصل بنسب لما سمعناه إبان ، وبعد إعلان ، الشرع السبتمبرى والذى نقول منذ البداية بأنا لن نشرفه بنعته بالإسلامية . وكان من بين تلك المحاذير أن التطبيق الفورى للأحكام الحدية أمر لا يستسيغه الناس .. وكان من بينها الدعوة للتدرج فى حظر الخمر مع كل ما فى السكر من مضار يتفق عليها أغلب الناس . مسلمهم وغير مسلمهم . وذهب المشرع يومذاك ، حرصا على هذا التدرج ، للسماح للمجالس الشعبية بتعطيل القانون لأمد محدد إن رأت أن مرحلة الانتقال إلى حظر الخمر فى أقاليمها تقتضى ذلك التعطيل . وكان من بين تلك القوانين قانون قصر تطبيق تحريم الربا فى المعاملات بين الأفراد وفى القروض الاستهلاكية تدرجا فى الأحكام ورغبة فى المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » . ونعيد القول بأن مشروعات هذه القوانين ، كانت حصيلة دراسة أعمل فيها كبار القانونيين والفقهاء فكرهم ، وأتبعوها بمذكرات إيضاحية وافية ومع هذا تحفظ عليها من تحفظ ، واعترض من اعترض ، وبارك من بارك فى عام ١٩٧٨ ..

ثم جاء من بعد فى سبتمبر ١٩٨٣ ومايو ١٩٨٤ التطبيق الفورى لما هو أبعد مدى ، وأعمق أثرا من الأحكام المنسوبة للشريعة الإسلامية بالرغم من كل هذه المحاذير التى قال بها الفقهاء الذين شاركوا فى صنع مشروعات قوانين ١٩٧٨ .. جاء التطبيق الفورى لقوانين لم تخضع لمثل التروى الذى خضعت له مشروعات قوانين عام ١٩٧٨ .. ولم تتعرض لمثل ما تعرضت له من حوار فى الصحف والمجالس وإنما بموجب إرادة سنية تجافت كل شورى ، وأشرف على إعدادها أيفاع قاصرون ليس من بينهم واحد يدانى فى علمه أيا من أولئك العلماء الذين احتشدوا لصياغة مشروعات قوانين السبعينيات . ومع كل مقولات السبعينيات حول مخاطر التطبيق الفورى خرج نفس الفقهاء « والإسلاميين » يهللون ويكبرون لقوانين سبتمبر بحسبانها شرع الله ، حتى أضحى الناس فى لبس من أمرهم ، أو يتبدل شرع الله هكذا كل صباح ؟ وإن لم يكن هذا هوالحال فكيف يجوز عقلا أن تكون مناهضة الشريعتين (شريعة ١٩٧٨ - وشريعة ١٩٨٣) مناهضة للشرع فى الحالتين وفى شرع الله ثبات .

وعلى أى فبالرغم من الحيطة والتروى اللذين صاحبا إعداد مشروعات القوانين الأولى ١٩٧٨ ـ وما كان ذلك التروى إلا لإدراك المشرع يومها لعدم استساغة الناس للتطبيق الفورى لبعض الأحكام وإضرار بعضها الآخر بمصالح العباد ـ بالرغم من هذا كان لنا رأى نقيض لماذهب إليه المشرع يومذاك فى بعض الأحكام .. فقد كان لنا رأى فى قانون السرقة الحدية ، كما كان لنا رأى حول قانون الآداب العامة لأننا حسبناه مدخلا للابتزاز والتشهير .. وكنا يومذاك نشهد رجالا من أرباب الفصاحة والنهى يقولون فى هذه القوانين ما قال مالك فى الخمر فى مجالسهم الخاصة ، ويصمتون كالتماثيل فى المنابر العامة ، حيث الحديث واجب .. وكان من بين هؤلاء الوزير ، والمدير ، والنائب ، والقانونى الضليع . وما كان ذلك الصمت إلا خشية من غلواء المهووسين مما حملنا على المجابهة الكاوية لمغالطات الواقع عند البعض ، والدجل باسم الدين عند البعض الآخر . هذا ماكان من أمر الجانب الأول ، حوار ممتد له .مقدماته .

أما الجانب الثانى الذى يحفزنا على الكتابة اليوم فهو الهوس الدينى الطاغى الذى انطلق من عقاله منذ منتصف عام ١٩٨٣ .. ثم أخذ فى الاستشراء حتى وصل ذروته فى عام ١٩٨٤ .. حتى كاد أهل السودان يومذاك يطالبون بإثبات إسلامهم . وبالرغم من تناولنا لأحداث ذلك العام فى فصل كامل من كتاب (السودان والنفق المظلم.)[١] فإن ذلك التناول قد جاء فى إطار التحليل لدوافع توجيهات النميرى الإسلامية ودوافع من واطأوه على تلك البربرية والإسفاف .. وأن للناس أن يسموا الأشياء بأسمائها . وعلى أى فبالرغم من سقوط النميرى ظلت حملات الابتزاز والفحش باسم الدين تتوالى .. وكأن هؤلاء الدعاة لم يتعلموا من محكم التنزيل « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (النور : ١٩) ويتناول جزء كبير من تلك السورة القذف والاتهام بالباطل ، نهية للبشر عن الإيغال فى التشهير . ولم ينج من حملات القذف والإسفاف الأخيرة هذه حتى أماجد القوم ، فكم تالمت وانا الم بما اوسع به إمام مسجد بأم درمان الأستاذ عبد الله الطيب من إساءة لا لسبب إلا لرثائه شهيد الحق محمود محمد طه .. وكم حزنت وأنا أطلع فى الصحف على ما آذى به إمام آخر فى مسجد خرطومى ، هذه المرة ، الأستاذ جمال محمد أحمد لا لسبب إلا لأنه وجه رسالة لجون قرنق يقول فيها : الدين لله والوطن للجميع .. وكم تقززت وانا اقرا مقالا لمحام إسلامى يرد فيه على مقالتى الصديق محمد إبراهيم خليل ملصقا به تهما تتراوح بين الجهل والمناهضة لشرع الله .. وما عنانى كثير أن ذلك الكاتب قد انتاشنى بسهم صدىء ـ دون مناسبة ـ بل ومن باب تفضيل موقفى على موقف الأستاذ محمد .. وقد رمانى الكاتب بتهمة التلفع بجلباب جون قرنق وبالتالى مناهضة الشرع ، فى الوقت الذى لا

---

(١) « السودان والنفق المظلم » .. دراسة تحليلية للمؤلف لشخصية الرئيس النميرى والعوامل التى اثرت فى تكوينها وقادت إلى الاضطراب والخراب اللذين عانى منهما السودان ، خاصة فى سنوات حكمه الأخيرة .. وقد صدر الكتاب قبيل سقوط النميرى ببضعة اشهر

يدرى الناقد فيه ما هى دوافع الأستاذ الكبير فى مناهضته لشرع الله . وما درى الكاتب العجلان أن الجلابيب والعباءات هى حلة أهلنا فى العيلفون وود الترابى لا أهل قرنق فى بانتيو وقمبيلا ، وما أكثر الذين تلفعوا بزى الأعاريب هذا وجلسوا به فى مجالس الشورى وأيديهم مازالت تقطر دما . ولربما زدنا من كمد هؤلاء المهووسين بالقول بأن جون قرنق يمثل ظاهرة صحية على مسرح السياسة السودانية فى ربع القرن الأخير ، ظاهرة السياسى الذى يتقصى عن كُنه الشخصية السودانية وخواصها التى تجعل أهل السودان سودانيين بدلا من أن يثير ما يكرس فرقتهم .. ولهذا كان وسيظل جون قرنق شجا ينشب فى حلوق هؤلاء الأدعياء .. وأى ادعاء أكثر من أن تقول جماعة بأنه إن أبت طائفة من السودانيين رؤاهم حول الإسلام فلتذهب تلك الطائفة إلى الجحيم ، من يحمل منهم الانفصال ومن يحكم بكفره وردته فيستباح دمه . ولانغالى عندما نقول هذا ، فدعوة المهووسين إلى انفصال الجنوب أمر مشاع ، واستباحتهم للدماء حقيقية ذائعة وليس أدل على ذلك من أن ذلك الكاتب الذى وصف حديث الأستاذ محمد بأنه مناهضة لشرع الله لم يستنكف عن القول بأن موقف استاذنا العالم يتفق مع موقف من سماه « المرتد » محمود محمد طه [٢] .. فإن كان هذا هو فهم الإسلاميين وفهم غيرهم من أدعياء الوطنية والذين مازالت تعتمل فى أحشائهم ولا نقول تسيطر على رؤوسهم رؤى الزبير ودرحمة[٣] للسودان والسودانيين فإننا لا نملك إلا أن نقول لهم : « حسنا إن كان هذا هو خياركم فستلقوننا دوما حيث تكرهون » .. فهؤلاء ولا أحد غيرهم هم جلابة[٤] هذا العصر ولن يجلبوا على بلادهم غير الشتات والتمزق وعلى أنفسهم غير الخزى والعار .. أولا يرى الناس أمام كل هذا الهوس وهذه الغلواء إلى أين هم مساقون ؟ إن السودان ليس ملكاً لأهله من العرب وليس ملكاً لأهله من الزنوج وليس ملكاً لأهله من النوبة وليس ملكاً لأهله من المسلمين وليس ملكاً لأهله من غير المسلمين .. السودان هو سودان كل هؤلاء جميعا وعلى هؤلاء جميعا التبصر فيما يجعل منهم أمة واحدة وإلا فسيذهبون مزقا .

---

(١) الأستاذ محمود محمد طه هو المفكر السودانى الإسلامى المجتهد الذى قضت محاكم النميرى بإعدامه شنقا بتهمة الارتداد عن الإسلام لمناهضته العلنية لقوانين سبتمبر .

(٢) الزبير باشا رحمة من مشاهير السودانيين فى القرن الماضى وقد عرف بنخاسة الرقيق وكانت له فى هذا غزوات فى جنوب السودان وغربه . وقد منحه خديوى مصر رتبة الباشوية لدوره فى إخضاع إقليم دارفور .

(٣) الجلابة وصف يطلقه الجنوبيون على التجار الشماليين العاملين فى جنوب القطر . وكان الوصف يطلق ، فيما مضى ، على جالبى الرقيق . وكان كاتب المقال المشار إليه قد وصف الشماليين الذين يؤيدون قرنق بالجلابة الجدد وكأنه يوحى بأن العلاقة بين الشمالى والجنوبى لن تكون إلا علاقة نخاس برقيق .

وعلى كل فليس هذا هو الذى يعنينا ، الذى يعنينا .. هو مالحق بأفذاذ أشرنا إليهم ، ثم دلالاته ونتائجه .. فعبد الله ، وجمال ، ومحمد أساتذة جيل ومنارات علم نفاخر بهم الأمم ، فإن لم يسلم هؤلاء من أغلظ التهم ، فمن الذى سيسلم منهما فى هذا البلد الكظيم ؟ ثم أى عالم هذا الذى تعيش فيه والذى لايجد فيه المعارضون ماهو أدنى من الكفر والإلحاد والارتداد ليدينوا به خصومهم ؟ ولا مرية فى أن هذا التوجه الموبوء فى الجدل والحوار هو الذى قاد كثيرا إلى الازورار عن قول الحق ، كما أشاع بين كثير آخرين ألفة الرياء . أو ليس من الواجب إذن أن يتقدم الرجال لمجابهة هذا الحيف والزيف ، ولمنازلة هذا الإسفاف والبهتان ، ومناهضة هذه الأغاليط والأكاذيب ؟ نقول هذا ونحن ندرك بأنا نتعامل مع غلاة تجاوزوا الإرهاب الفكرى إلى الإرهاب الجسدى شأن كل من تعوزه الحجة ، ولايسعفه المنطق ، بل إن إبتزازهم ، فى آخريات أيامهم ، وخطته رقاعة وشابته نقمة وليس أدل على ذلك من الشماتة على الأذى الذى يصيب الناس ، وما هذا من أخلاق الإسلام فى شىء .

ومع هذا فقد شهدت الأشهر القليلة المنصرمة مقالات عديدة على صفحات الصحف حول قوانين سبتمبر ، فيها الكثير الجيد فى سبكه ، وفى منطقه ، وفى منهجه الجدلى ، غير أن تلك المقالات قد حصرت ، فى قانون العقوبات ، وعل هذا هو الذى حمل الأخ النائب العام .. فى فترة الانتقال .. ليقول بأنه لايدرى ما الذى تعنيه قوانين سبتمبر ، لأن تلك القوانين تشمل ، فيما تشمل ، قانون حركة المرور . ونحسب أن فى مثل هذا الأسلوب فى الحوار محاولة لهروب دائرى من المشكلة المركزية[1] ، ولهذا فإن منهجنا فى معالجة الأمر سيذهب إلى الجذور سيما ودعاوى « الصحوة السبتمبرية » قد ذهبت إلى حد الادعاء بأن الذى كان يشهده أهل السودان إنما هو بعث حضارى .. كما ذهبت للقول بأن التجربة السبتمبرية تجربة رائدة ، بل هى الطلقة الأولى فى جهاد مقدس ينشر به الإسلام على ربوع المعمورة . فالشرع السبتمبرى ليس هو قانون العقوبات وحده وإنما يتعدى ذلك القانون إلى خلق المؤسسات التى آزرت بالإسلام .. وإلى محاولات مسخ الحضارة الإسلامية ... وإلى ابتداع أفكار ونظريات تمزق الشعوب ، وإلى تخريج للشريعة لايفضى بنا إلا إلى الحياة خارج إطار التاريخ . وإزاء كل هذا فلابد للحوار من أن يذهب لتناول هذه الوقائع والأفكار بأسلوب علمى يهدف إلى كشف الزيف ، ومحاصرة الإرهاب الفكرى .

لقد ظل أغلب الناس يهمهمون بما عانوه من إذلال وإرهاب إبان الهوس الدينى فى العام الماضى وذاك الذى سبقه باعتبار إن هذا الإرهاب والإذلال هما أخطر ماكشفت عنهما تلك الحقبة . إلا أننا نرى أن أهم نتائج « الصحوة » الإسلامية

(١) بالرغم من ان كل قوى السياسة السودانية قد طالبت خلال الفترة الانتقالية ـ ومازالت تؤكد موقفها ـ بضرورة إلغاء قوانين سبتمبر المنسوبة للاسلام فإن النائب العام الأستاذ عمر عبدالعاطى قد اثر ـ لاسباب تعنيه ـ ان يماطل فى ذلك الإلغاء بمثل هذه الحجج التى لم تقبلها حتى الدائرة الانتخابية التى جاءت به لموقعه الانتقالى . ونشير هنا إلى نقابة المحامين السودانيين .

المزعومة كانت هى التعرية الفكرية والخلقية لدعاة هذه « الإسلامية » ولعل هذا هو الذي يحدو بهم للإرهاب الفكرى بعد أن عجزوا عن مجابهة الرأى برأى أوثق ، ومجابهة الفكر بفكر نقيض . وسنعمد فى دراستنا وتحليلنا لتلك الحقبة المظلمة إلى تناول كل واحدة من الأحداث التى طرأت بالأدلة والبراهين من مقولات الدعاة « الصحويين » ، وأكثرها فياض بالأخطاء مترع بالمغالطات . كما سنقارن ، عبر هذا التحليل ، بين حديثهم بالأمس وحديثهم اليوم لا لأننا ننكر على الرجال تبديل مواقفهم فالرجوع إلى الحق فضيلة ، ولكن لأننا نرى بأن الذى يخطىء فى الحكم والتقدير ـ شأن كل البشر الخطائين ـ لايملك أن يجعل من الخلاف الفكرى خلافا عقائديا أدنى التهم فيه هى المروق عن طاعة الله[١] . وكأنا بهؤلاء الرجال يجعلون من خطأ الرأى سنة الأمة ، بل كأنا بهم يفترضون أنهم أمناء هذه الأمة ، إن غربوا ولم تغرب معهم كفروها ، وإن شرقوا ولم تشرق معهم كفروها وهم الصادقون فى الحالتين .

ومن الجانب الآخر فإن هناك خلطا كبيرا فى أذهان « الإسلاميين » و« غير الإسلاميين » فى كنه الصحوة الإسلامية ، ولا مجال للمغالطة فى أن العالم الإسلامى كله يشهد اليوم يقظة جديدة هى رد فعل طبيعى على الهزيمة والخذلان . فعندما تفقد الشعوب الثقة فى نفسها ولا ترى من حولها غير مظاهر الخذلان والطغيان والعجز الكامل عن مجابهة التحدى الحضارى الماثل أمامها لاتملك إلا أن تلوذ بينابيعها الروحية . بيد أن هذه الصحوة تصبح فجرا كاذبا إن لم تتحول إلى بعث حضارى يقوم على التلاقح بين الموروث الحى فى وجدان الناس ، وبين الواقع الحضارى الذى يلقى بكل ثقله على حياتهم ، وإلا تصبح الصحوة صوت احتجاج على الواقع الظالم بالهروب منه تماما كالرهبنة فى المسيحية ، والتى بدأت ، هى الأخرى كصوت احتجاج . إن رد الفعل الصحوى إن لم يطرح على المستوى الفكرى كمجابهة عقلانية للحضارة المعاصرة يصبح رد فعل نفسى غاضب يستهلك طاقات الناس . وقد أعجبنى كثيرا مقال للأستاذ محمد أركون أستاذ الدراسات العربية بجامعة باريس الثالثة (السوربون الجديد) نعى فيه على الكتاب المسلمين استخدام هذا التعبير (الصحوة) دون تمييز ، فقد جاء التعبير أول ماجاء عند وصف الصحافة الفرنسية لبروز الاتجاهات الأصولية فى العالم الاسلامى Le reveil de L ,islam ويقول أركون بأنا نتحدث عن أنفسنا بلغة الغرب ، فالإسلام لم يكن نائما أو غائبا ، بل كان بعيدا عن دنيا الناس على المستوى الحضارى ، ولهذا فإن التعبير الحقيقى عن الصحوة لايأتى عبر الشعارات التعبوية التى تستثير فطرة الناس وإنما عبر طرح الخطاب الإسلامى على المستوى الفلسفى الكلامى كما فعل فلاسفة القرن الخامس الهجرى .

---

(١) بالرغم من موقف الإخوان المسلمين الجدى خلال عامى ١٩٨٣ و١٩٨٤ والذى كان يقول بان مناهضة قوانين سبتمبر هى مناهضة لشرع الله وارتداد عن دينه فإنهم عادوا إزاء الموقف الشعبى الواضح من هذه القوانين ـ عقب سقوط النميرى ـ يتحدثون عن ضرورة مراجعة تلك القوانين لإزالة ماقيها من غلواء .

إن الصحوة الحقيقية (بمعنى البعث النهضوى) لن تتم بإلغاء الواقع الحضارى الذى يعيشه الناس وإنما بتأصيل الجانب القيمى فى الإسلام فى قلب هذا الواقع . ولهذا نقول بأن كل الهراء اللاغط الذى يردده « الإسلاميون السبتمبريون » حول جاهلية الحضارة المعاصرة إنما هو تعبير عن فشل ذريع فى إيجاد صيغة مثلى للبعث الحضارى الإسلامى ، فمثل هذا البعث لايتم إلا باستبطان الحضارة المعاصرة أو بعبارة أخرى عضونتها فى القيم التراثية الإسلامية ، وتعميقها فى الوعى الاجتماعى للأمة المسلمة . وعندما نسمى مقولات السبتمبريين بالهراء الكاذب فلأنهم ، مثل غيرهم ، يتمثلون هذه الحضارة الطاغوتية فى كل جوانب حياتهم . فهم يتمثلونها فى لباسهم ، وفى تعليمهم ، وفى تعليم أبنائهم ، وفى أنماط علاجهم ، وفى وسائل ترحالهم ، وفى وسائط اتصالهم ، وفى ترواحهم الهانىء فى أوربا ، وفى اكتناز أموالهم فى مصارف سويسرا وأمريكا الربوية .. والحضارة ، فى نهاية المطاف ، هى هذا ، فلا هى الخمر ولا هى الميسر ولا هى الفاحشة ، فكل هذه الموبقات قد عرفتها المجتمعات الطارفة والتالدة بما فيها المجتمع الإسلامى . وفى واقع الأمر فإن هذا التناقض بين الحال والمقال عند « الإسلاميين السبتمبريين » لايكشف فقط عن عجز فكرى بل وأيضا عن عدم أمانة فكرية . إن آيات الله ، مثلا ، أكثر صدقا مع النفس عندما يتحدثون عن الحضارة المعاصرة بأنها حضارة الشيطان لأنهم يرفضونها رفضا كاملا فى حياتهم ، فبصرف النظر عن رأينا فى هذا الرفض السلبى للحضارة الإنسانية من جانب آيات الله باعتباره دعوة للارتداد إلا أننا لانملك إلا أن نعترف بأنهم منطقيون فى لامنطقيتهم .

وعلى أى فإن هؤلاء وأولئك يتجاهلون أو يجهلون أن الحضارة الإسلامية ماكانت لتزدهر لولا اغترافها من فيض الحضارة اليونانية وانتهاجها للمنطق الأرسطى ، كما أن الفقه الإسلامى ماكان لينمو ويجابه النوازل والأحداث لولا أنه قام على أكتاف رجال مثل أبى حنيفة وابن تيمية يرفضون تقليد الرجال ، أو رجال مثل ابن حزم يبتدعون الرأى فى اجتهاد عقلانى ممنطق . وما أصدق ابن القيم تلميذ ابن تيمية حين قال : « من قلة فقه الرجل أن تقلده الرجال » . لقد أبى ابن القيم أن ينهج منهج إمامه أحمد بن حنبل ، وكان فى ذلك مقتفيا لخطى استاذه الإمام ابن تيمية الذى أخرج للناس كتابا كاملا ينهى فيه عن النقل سماه (رد تعارض العقل والنقل) . يقول ابن تيمية فى كتابه ذلك : « العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو الأصل . والقدح فى أصل الشىء قدح فيه فوجب تقديم العقل » . وبعبارة أخرى فإن المنقول إن لم يكن معقولا فى الإطار التاريخى المعين تنتفى عنه صفة المعقولية .

إن أزمة المفكر الإسلامى ، فى السودان وفى غيره ، هى إشكالية محورها : كيف يمكن للإسلام أن يكون دين كل زمان ومكان إن لم يستوعب إنجازات الإنسان ؟ وقد أثبتت التجارب المعاصرة قصور المفكرين والتطبيقيين فى معالجة

هذه الإشكالية أن البعث الإسلامي الحضاري لن يتم ، ويتحقق على يد آيات الله في إيران والذين هم أشد انبهاراً بجهالات الديلم أكثر منهم بعقلانية ابن سينا ، واستبصار الرازي ، وتدقيق البخاري وهؤلاء كلهم من أهل فارس . كما أن البعث الإسلامي لن يتحقق على يد عسكري موتور نصب أبي سنة الحكم في الباكستان على سنة الرعب ، وهي رماح لم توجه إلى الكفرة والمشركين وإنما وجهت لمناهضية الرأي ممن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر . وبنفس القدر فإن البعث الإسلامي لن يحققه في السودان إمام سنة حتى ابتدع به قصور العقل وتواطأ معه المتأخرون الذين ليكون لهم عزاء والحق لا يتحدث به رشيد . والذين لا يباهي به إلا منافق . وفي النهاية فإن البعث الإسلامي لن يتحقق أيضاً على أيدي فقهاء ورجال دين يقررون في شئون الناس ـ كل شئون الناس ـ دون أن يلموا بشيء من معارف العصر . ومن الغريب أن ولاية الفقيه هذه تقع في ذات الوقت الذي نقول فيه للإسلاميين بأن لا كهنوت في الإسلام وأن كل مسلم رجل دين .

ونبادر فنقول بأن آخر ما نرمي إليه هو أن نغمط الفقهاء حقهم . فقد نشأنا في رحاب رجال منهم سمقت بهم الحسنى وكانوا يفسرون لصلاة دلوك الشمس ففي مجالسهم استرقنا السمع لتفسير القرآن وفقه مختصر خليل بن إسحق ، ومن ابن عاشر وشروح مدونة سحنون . ومن مكتباتهم العامرة عدنا إلى أمهات الكتب تلك التي [illegible] الجهلاء [illegible] الصغر . وما أغلقت عن عقولهم ومن فقههم تعلمنا الأسئلة [illegible] كانوا يتواضعون به حتى في العلم [illegible] استودع الله [illegible] علم نقي الإسلام [illegible] في ربوع السودان [illegible] هؤلاء العلماء والفقهاء ، واستشهدوا [illegible] منهم [illegible] في الحديث [illegible] والسيرة [illegible] فقهاء السودان [illegible] حتى [illegible] السياسة [illegible] الناس من [illegible] ذلك اعتصموا [illegible] الإسلامي ولا شك في أن هذا هو الذي دفعنا [illegible] فصلاً [illegible] في هذا الكتاب [illegible] ودوره في نشر الإسلام بالسودان [illegible] العلم [illegible] الإرشاد [illegible] ظاهرة جديدة [illegible] مع المتأخرين [illegible] من [illegible] الوعظ . [illegible] من أن يرتضي هؤلاء الرجال [illegible] الاصطفاف في صفوفهم خلف إمام جاهل هو النميري . فإمامه الدين [illegible] وبحدنا الإمام ابن تيمية بأنه [illegible] إن أم رجل الناس وفيهم من هو خير منه لم يزالوا في سفال » لقد كان أهل السودان يرجون من هؤلاء [illegible] إبداء محكم الرأي في أمور خطيرة مثل الإمامة والولاية والبيعة فللإسلام أحكامه الثابتة في كل هذه الأمور . وكنا نتوقع من هؤلاء الرجال ، مع [illegible] في الاستشهاد بأحاديث الرسول الكريم لم يقرأوا حديثه (ص) « من استعمل رجلاً على عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » [illegible] الحاكم أو لا يحق لنا بعد كل هذا أن نقول بأن تلك الطائفة من الفقهاء ليسوا إلا فئة كثرها السلطان فلم تعد

تملك من أمر نفسها شيئا ، فبائع نفسه لايملكها .

أما دعاة التجديد من « الإسلاميين » فلم يكونوا أحسن حالا من هؤلاء الفقهاء إذ عجزوا عن تقديم أى نموذج إسلامي رائد يجد فيه الناس صلاح دينهم ودنياهم فنموذجهم فى الاقتصاد شهدناه . فى قوانين الزكاة ونموذجهم فى الحكم شهدناه فى تعديلات الدستور ونموذجهم فى القضاء شهدناه فى محاكم الطوارىء ونموذجهم فى النصيحة والشورى شهدناه فى حلف الرجال وفى كل واحدة من هذه النماذج كانوا يحرفون الكلام عن مواضعه . ويقتلعون المؤسسات التاريخية الإسلامية خارج إطارها المرجعى ولايملك « الإسلاميون » الادعاء بأن لا شأن لهم لكل هذا العبث الذى كان يدور إذ أننا سنأتى على كل واحدة من هذه الأعاليط ونتبعها بمقولاتهم ، وفتاواهم التبريرية . إن نموذج الحكم فى سودان عام ١٩٨٤ هو خير ما أتانا به الفقهاء والمتفيقهون وهو نموذج فاسد وقاصر ، ونسبة من هذا ليس هو من الإسلام فى شىء .

إن مبعث الأسى فى كل هذا ليس هو القصور الفكرى ، ولا النواقص الأخلاقيه وإنما هو الجنايه على الإسلام فقد قضى هؤلاء المفكرون والتطبيقيون بأن يصبح الإسلام ، دين لاتاريخياً معزولا عن العصر كما أن مبعث الأسى هو أن هؤلاء الدعاة ، والذين أتيحت لهم من مناهج البحث والتحليل مما لم يتح لأسلافهم كانوا أدنى قامة من قدامى الفقهاء والمجددين كانوا أدنى قامه من منصوفة العلماء مثل الإمام الغزالى صاحب المقولة الخالدة « فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبا إلى أن تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فسيضل سعيك » (معراج السالكين) وكانوا أدنى قامة من حكماء الإسلام فى عصور غابرة مثل اولئك الذين قبلوا منهج ارسطو كابن رشد وابن سينا ، أو استرشدوا بطوباويات افلاطون كالفارابى ، أو طبقوا معايير أفلوطين فى البحث كالمعتزلة دون أن يبعث واحد منهم تلك الأفكار بالمبادىء المستورده ، أو الفكر الوافد ، إذ كان شعارهم جميعا « الحكمه ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أحق الناس بها » ولكل عصر أرسطوه ، ولكل قرن أفلاطونه ، ولكل زمان افلوطينه ، وكانوا أدنى قامة من فلاسفة عصر النهضة (الأفغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا) والذين سنأتى على ذكر تجديدهم المبدع ، واجتهادهم الإسلامي العميق والذى ما ابتغوا منه إلا حماية الإسلام من أن يصبح سلفية ارتدادية تعود بنا القهقرى على الأعقاب ومع كل هذا القصور يريد « إسلاميو سبتمبر » حملنا على الظن بأنهم وحدهم القادرون على ضبط إيقاع التوجه الإسلامى فى السودان .

إن النظرة اللاتاريخية بل اللاتاريخانية بمعنى(Anti - historicity)لاشك فى أنها ستقود المجتمع الإسلامى إلى ظلام دامس شهدنا نماذجه فى سودان النميرى فى عام ١٩٨٤ ، كما لم نزل نشهد نماذجها فى إيران الخمينى . تلك النظرة التى تنكر كل إنجازات العصر ، وترى أن تمجيد الإسلام لايجىء إلا بالانتقاص من حضارات الإنسان بل وإنكار أى قيم نوجه المجتمعات غير

الإسلامية . ولاشك فى أن هذا التحامل الظالم هو الذى دفعنا لأن نفرد فصلين خاصين حول الإسلام والحضارة ، والإسلام والأخلاق نتناول فيهما ماهية الحضارة الإسلامية ، وكنه الأخلاق فى الإسلام . ولا مشاحة فى أن هذا التخليط يفضى بأهله إلى تشويش فى الفكر ، وفساد فى الأحكام .

ونقول للأمانة بأن العجز الفكرى لم يكن هو عجز « الإسلاميين » وحدهم وإنما شاركهم فيه الذين يتحدثون عن العلمانية وهم ، الآخرون ، يجتزئون الألفاظ من واقعها التاريخى . فالعلمانية لاتلغى الدين فى حياة الناس وإنما تضع حداً فاصلاً بين الدولة والدين فى كل شىء ، المؤسسات ، الأحكام ، القانون ، التربية . بيد أن الإسلام دين لا كالأديان . فهو دين معاش ومعاد . فالإسلام دين يحث الناس على العمل لدنياهم كأنهم يعيشون أبداً ، ويدعوهم للعمل لآخرتهم كأنهم يموتون غداً ، بمعنى امتثال العمل الدنيوى ، والذى لا مندوحة منه ، لقيم سامية وجزاء فى الآخرة ، وهذه هى رسالة التوحيد . فقد خلق الله الإنسان وألهمه الفجور والتقوى ثم تركه ليختار طريقه بما حباه به من عقل ، وما أودعه فيه من نفس لوامة بهما يشاء ويختار « اما الذى يريد حرث الدنيا ينالها ولاسبيل له للاخرة » ، وفى نهاية المطاف فإن مشيئة الإنسان واختياره لايحكمهما قهر خارجى بل إرادة الخير فى نفسه . « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ ـ ٤١) فنهى النفس عن الهوى ، كما يفسر الشيخ الامام محمد عبده ، « هو اعلى ماتصل إليه النفس الإنسانية من مراتب الكمال لأنه ندر إن خلت نفس من الهوى ، لهذا قرن الله تعالى نهى النفس عن الهوى بالخوف من مقامه (رسالة التوحيد) . نعم هذه هى رسالة الإسلام الأخلاقية والتى ختم الله بها كتابه وهو يقول « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لايظلمون » (البقرة ٢٨١) فهذه الرسالة التى تحض الإنسان على الخير وتمنيه بجزاء وفاق فى أخراه على ما أتاه من خير فى دنياه كانت هى آخر ما أوصى به الله إلى نبيه . وكثيرا ما يخطىء الناس ويظنون أن آخر آيات الكتاب العزيز هى « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (المائدة ٣)

فمحور الحديث إذن هو القيم المثلى التى يدعونا لها الإسلام . هى المدينة الفاضلة التى يحثنا على إقامتها فى الأرض . فليس منطلقى عندما يقول بأن هناك قيم سرمدية . بل منطلقى عندما يقول بالصمدية باعتبار أن هناك حقائق فيما وراء الوجود الحسى لاتخضع لأحكام النسبية . بيد أن فى الحياة ثوابت ومتغيرات . الثوابت هى القيم المطلقة . والمتغيرات هى القيم النسبية . هى أساليب الحياة ، هى مناهج الأداء . هى مصالح العباد . وكل الصراع الفكرى عبر التاريخ الإسلامى حول هذه المتغيرات صراع بين مدرستين . مدرسة التطور ومدرسة الارتداد . أهل العقل وأهل النقل . أهل الدراية وأهل الرواية . بيد أن أزمتنا المعاصرة لأقسى وأشد لأن أهل النقل والرواية أصبحوا دعاة ردة

حضارية ، وبربرية هامجة دون أن يملكوا علم أهل السلف ، أو فضل أهل النقل من الأقدمين. ولكي نرد على هذا الهوس والنفاق والجهالات لسنا بحاجة إلى اللجوء إلى أفكار ومصطلحات لاتعني شيئًا في الإطار الإسلامي. فما نحن بحاجة إليه وبحاجة إلى إثباته من واقع التجربة هو فضح النفاق ، وتعرية الجهل تمامًا كما فضحهما وعراهما شهيد الحق محمود محمد طه وهو يجابه الأغاليط بالرأي المتين. وكما عراهما المناضل الراحل علي عبدالرحمن[1] ، وهو يقول بأن لاشيء هناك يسمى الدستور الإسلامي بل إن كلمة دستور نفسها كلمة فارسية. وكما كشفهما الأستاذ الجليل الراحل محمد صالح الشنقيطي[2] وهو يقول إبان رئاسته لأول جمعية تأسيسية بأن الدعوة للدستور الإسلامي دعوة غوغائية. وكما أبانهما الصديق الراحل جعفر بخيت إبان مناقشة موضوع الدولة والسياسة في مجلس الشعب التأسيسي على عصر النميري وهو يثبت للناس بأن الحديث عن الإسلامية في الدستور مغالطة ونفاق. وليس من بين هؤلاء ملحد أو مرتد. ففيهم العابد ابن العابدين. وفيهم العالم البحاثة المدقق ، وفيهم المولوي الذي خرج من الدنيا كما دخلها. ولأجل هذا فسنذهب في بحثنا هذا لكشف المزيد من هذه الغوغائية ، وتلك المغالطة ، وذلك النفاق .

إن الاستخدام العشوائي لمصطلحات كالعلمانية إما أنه ينم عن جهل بمعانيها ، أو يعكس جهلًا بجوهر الإسلام ، فالإسلام ، كما قلنا ، دين لا ككل الأديان لا لسبب إلا لطبيعته الشمولية. فلزام ، إذن ، على المثقف العصري المسلم أن يلم بجوهر دينه حتى لايذهب بالدين مذهب الفقهاء الارتداديين محدودي السقف العقلي ، أو مذهب الذين يقرأون الإسلام بمنظار غيرهم ممن كتب عن الأديان وهي لاترتبط في ذهنه إلا باليهودية والمسيحية. وخطأ الأولين هو أنهم يحكمون بعلوائهم ، التي تدين كل مستحدث ، على أمة الإسلام بأن تعيش خارج عصرها ، وهم مع هذا منافقون لأن أمة الإسلام هذه ، فيما يقول شيخ فلاسفة المعاصرين الدكتور زكي نجيب محمود « تأخذ البذور المحسنة من الكفار ، وتأخذ الجرار من الكفار ، وتأخذ الصاروخ الذي تجاهد به من الكفار ، وتأخذ الرداء الذي تلبس من الكفار ، وتأخذ العلاج الذي تتطبب به من الكفار ، ومع هذا يصر بعض فقهائها على القول بأن هؤلاء الكفار ما أنجزوا ما أنجزوه إلا لإدبارهم عن الله » ويمضي أستاذ الجيل للتساؤل « أوليس الاستنتاج المنطقي لقولنا بأن الغرب والشرق لم يحققا ماحققا إلا لإدبارهم عن الله هو أننا لم نتأخر إلا لإقبالنا عليه ؟ » أو ترى إلى أين يقود مثل هذا المنطق الفاسد ؟ إن السبيل الوحيد للخروج من هذا المأزق التاريخي ليس هو الدعاوى الطائشة والكاذبة في آن واحد وإنما هو المنهجية العلمية في التحليل .

الشيخ علي عبدالرحمن رئيس حزب الشعب الديمقراطي في الستينيات كان قاضيًا شرعيًا قبل ولوجه ميدان السياسة ومع هذا فقد كان من أكثر المناهضين لدعوة الدستور الإسلامي.

٢ محمد صالح الشنقيطي أول رئيس للجهاز التشريعي في السودان كان هو الآخر قاضيًا شرعيًا قبل ولوجه ميدان السياسة كما كان معارضًا للدعوة للدستور الإسلامي.

الحديدة ومما يضاعف من أزمة هذا المثقف العصامية التى يعيشها داخل ذاته ، فالمجاهد الإسلامي الذى ينكر إنجازات الحضارة « الإبليسية » يعب منها عبا فى حياته وإلى مماته ، والذى يدعو للتشريق أو التعريب المطلق يصدر أحكامه على الواقع الموضوعي وفق انطباعات ذاتية دون إدراك ، لأن جوهر حضرتي الغرب والشرق معا هو المنهجية العلمية ، والتحليل العقلاني ، والقدرة على التحليل المتجرد لا شخصنة الواقع الموضوعي لهذا فإن المأزق الحضاري الذى نعيش مأزق مزدوج فالإسلامي ما الذى يسعى لإعادة الوجه الحضاري للإسلام لايفعل على هذا الإسلام إقبالا حضاريا كما فعل مجددو عصر النهضة وإنما يصدر إما عن حالة رفض سلبي للخذلان المحيط بنا ، أو ـ كما هو الحال في السودان ـ كرد فعل ذاتي على توجهات سياسية علمانية قدر أن لاسبيل لدحرها إلا باستثارة العاطفة الدينية ضدها وتوكيدا لموقفه ، الإسلامي المتميز حمل نفسه على رفض كل إنجازات الحضارة الإنسانية فى السياسة والاقتصاد والقانون ، لأن الآخرين ينادون بها ويدور كل هذا على الصعيد « الكلامي » لأن « المجاهد الإسلامي » لايفعل شيئاً بهذه الحضارة « الإبليسة » من عزيمة « الكفر » ، ومن الجانب الآخر يقف المجدد العصري وهو يتخذ من التراث موقف التأييد الشكلي حتى لاتصدق عليه تهمة الكفر دون أن يدرك أن النقلة الحضارية لاتتم إلا بالمنافقة ، بمعنى عضوية حضارة العصر فى قلب هذا التراث وهو أمر كان فى مقدور هذا المجدد أن يدركه لو طبق نفس المعايير العلمية للحضارة العصرية التى يظن أنه ينتسب إليها لتحليل واقعه الموضوعي ولأجل كل هذا نجد انه ، فى نهاية الأمر ، لايملك المجدد الإسلامي من حضارة الإسلام إلا العباءة التى يرتدى ، والحزام الذى يتمنطق به ، كما لايملك داعية التجديد العصري من الحضارة المعاصرة إلا البزة التى يتسربل بها ، ورباط العنق الذى يحلي جيده هذا فى ذات الوقت الذى يدعي كلاهما بانه يسعى لحلول مجتمع بديل أفضل ولا سبيل لهذا البديل الأفضل إلا بالتزاوج بين المعاصر والموروث كما لاسبيل لهذا التزاوج إلا بما سماه الجاحظ بالمكابدة ، وإجالة الفكر لدراسة الواقع الإنساني الذى نحياه فى كلا إطاريه القيمي والتاريخي وفيما عدا هذا يصبح النضال ، من أجل التجديد العصري ، نضالا لفظيا كما يصبح الجهاد الإسلامي سلفية ارتدادية وسنظل جميعا نعدو وراء أوهام تملك على النفوس أقطارها ، ووراء صبح لما بعد يسفر .

والأمانة الفكرية فى الاعتراف بالواقع ، والعقلانية فى التوجه حتى لاتنحل الدين خرافة . ولانجد تعبيرا أبلغ عن هذا من قول استاذ الجيل زكى نجيب محمود ، فى موضع آخر ، دين ، عقيدة المسلم هى أن الإسلام دين لكل زمن ولكل مكان ، ومن محكمة أن نبين للناس ذلك الاساس الذى يؤيد صدق عقيدة المسلم فى دينه والاساس هو استناد الإسلام إلى العقل بيكون هو انه الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات وليس الإسلام هو المسئول إذا نشأت جماعة من المسلمين على تربية تبيح لهم أن يتبعوا عقولهم من أجل خرافة ووهم فالحقيقة العقلية وحدها هى التى تستطيع بحكم تكوينها أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها المكان والزمان ، وإذا قلنا الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية »

ومن ناحية ثانية فإن الظاهرة الدينية ، إسلامية كانت أم غير إسلامية لابد لها من أن نعالج بدرجة أكثر من العمق تذهب إلى كنهها ولاتقف عند عوارضها ، وكثيرا مايخلط الناس بين مايسميه فلاسفة الغرب بالكنه والعوارض (الظواهر) ، وهو نفس مايسميه غيرهم Nomena and phenomena فالدين - أى دين - يظل دوما هو النقطة المرجعية للقيم الخلقية للمجتمعات ، كما تظل حقائقه وخرافاته هى أكثر قوة دافعة للشعوب إلا أن هذه القيم والحقائق والخرافات تصبح أيضا بضاعة يتاجر بها الانتهازيون أو شعلة يذكى بها المصلحون نار النهضة ، ويسرج بها المجددون مصابيح البعث الحضارى فلو نظرنا ، مثلا ، إلى احداث بولندا الأخيرة لوجدنا انها تمثل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة الدينية فى دولة هى أبعد ما يكون عن التدين ، من الناحية الرسمية . فبالرغم من أن بولندا ظلت خلال اربعة عقود من الزمان خاضعة لحكم لاديني إلا أن وميض نار الدين لم يخْبُ تحت الرماد وماهذا إلا لأن الكاثوليكية بقيت هى التعبير الصريح عن القومية عند البولنديين والحفيظ على تراثهم القومى فى اللغة والتاريخ فهى تعبير ضد الاحتلال البروتستنتى الطويل من جانب السويد وألمانيا (بروسيا) من ناحية ، وضد لاحتلال الأرثودكسى من جانب روسيا القيصرية من ناحية أخرى ومع هذا فعندما أخذت الكنيسة تقف بمبعدة من صراع العمال من أجل حقوقهم فى الثلاثينيات بعد استعادة بولندا لاستقلالها لم يتوان العمال عن البحث عن سند جديد فى الاتجاهات السياسية الحديثة ومنها مايناهض الدين كالماركسية ولكن ما أن فشل النظام الماركسى عقب مايقارب من نصف قرن من الزمان فى إرضاء مطامح الإنسان حتى عاد إلى رحاب الكنيسة اكثر أهل بولندا وعيا سياسيا - بمعايير الماركسيين أنفسهم - الاوهم العمال ولاشك فى أن الكنيسة قد وعيت درس الماضى فجددت من أهابها فأصبحت كنيسة شابة جديدة يقودها أحبار أكثر التصاقا بواقع الناس ، وأشد انغماسا فى همومهم ولا شك فى أن مطامح الإنسان فى بولندا وغيرها ليست هى الخبز وحده (وحتى هذا لم يجدوه) وإنما هى أيضا حرية المرء فى التعبير عن ذاته وقد كان أول من أشار إلى ذلك المفكر البولونى الماركسى آدم منشك الذى قال بأن تسييس الحزب لكل أوجه الحياة بما فى ذلك الفن والأدب دفع الكثيرين للبحث عن منفذ لم يخضع بعد لهذا التسييس ،

وكانت الكنيسة هى ذلك المنفذ . ولذا ظهر فى رحابها مايسمى بالكاثوليك الأحرار ، وجماعات حقوق الإنسان .

إن المأزق التاريخى بل التمزق الذى يعيشه المجتمع الإسلامى بوجه عام هو تمزق فرضه واقع الحضارة المعاصرة ، وفرضه تركيب المجتمع القومى ، وفرضته القيم التراثية المستكنة فى الأعماق . وفى واقع الأمر فإن هذا التمزق يعيشه المثقف أكثر مما تعيشه الشعوب ، لأن الشعوب تحيا بفطرتها السليمة حياة هامشية خارج إطار العصر وهى راضية بعيشها الرتيب هذا . وسيقضى على هذه الشعوب أن تعيش خارج إطار العصر طالما ظل مثقفوها يغالطون أنفسهم كما يغالطون واقعهم وهم يدعون للنضال أو للجهاد (حسب مقتضى الحال) من أجل التجديد أو التحديث أو التنوير أو البعث أو الصحوة دون تحليل موضوعى ممنهج لتطور الحضارى العالمى ، أو التكوين الفسيفسائى للمجتمعات المركبة ، أو الكيمياء الثقافية للمجتمعات الانصهارية ، أو القوة الفاعلة للقيم التراثية المستكنة فى أعماق الشعوب . ولعلى لا أكون مبالغا إن قلت إنه ليس هناك فى تاريخ الأدب السياسى ، الدينى وغير الدينى منه ، من كلمات فقدت معناها مثل كلمتى الجهاد والنضال فى السياسة العربية حتى أصبح الجهاد والنضال شيئا كالمونولوج له أبطاله وأسراره الذين يحددهم الانطباعات الذاتية لا الحقائق الموضوعية . وقد وجد هؤلاء الدعاة فى فصاحة اللغة العربية ما يعين على إغراق الناس فى موج الشعارات المتلاطم [illegible] يكابد درسا .

●●●

[illegible] المترسبة فى وجدان الناس فى الحضارة

الفصل الأول

القانون السّودانى بين دَعاوى التأصيل الحضارى وتهمَة تعطيل الشرع

القانون الموروث .. والدولة الحديثة

القانون السودانى المفترى عليه والذى ظلت محاكم السودان تعمل به طوال سنى الاستقلال هو نتاج لجهود حقبة طويلة من التطبيق العملى ، والتطويع للواقع المحلى . وقد أعمل الكثير من قضاة السودان فكرهم وخيالهم فى هذا الجهد ، وهم يطبقون المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٢٩ . والتى تجيز للقضاة ، فى غياب النص ، الحكم حسب مقتضى العدالة والإنصاف ، والوجدان السليم . كما تجيز لهم هذا الحق المادة ٢٢٦ من نفس القانون والتى تنص على أن ليس فى ذلك القانون ما يحجر على سلطة المحكمة الأصلية فى إصدار ماتراه من أوامر لتحقيق أهداف العدالة . وما كان أى من هؤلاء القضاة بأقل وطنية من أولئك الذين يملأون الدنيا ضجيجا حول التأصيل ، ولا كانوا بأرق إيمانا بدينهم من الذين يهرفون فى المجالس بالعودة إلى التراث . وبالرغم من أن أبوابا عديدة من قوانين السودان استهدى واضعوها بتجارب دول أخرى مثل الهند وبورما لتشابه الواقع المحلى فى هذه البلاد بالواقع السودانى فإن هذه القوانين المقتبسة تعكس ، فى جوهرها ، مبادىء تحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات وهى مبادىء ذات صفة جامعة تواطأ الناس عليها خاصة فى إطار الدولة الحديثة وسنكشف فى هذا [illegible] كيف أنه بالرغم من كل الدعاوى حول التأصيل الحضارى وبالرغم من كل [illegible] لقوانين السودان (دون استثناء) بأنها قوانين [illegible] لا تمت إلى التراث ولا تمت للحضارى [illegible] فإن أغلب هذه القوانين قد [illegible] إلى يومنا هذا أى بعد صدور قوانين سبتمبر

[illegible] القوانين التى ظلت تسود محاكم السودان منذ الاحتلال فى عام ١٨٩٨ قوانين وضعت على يد الحكم الإنجليزى [illegible] خاصة وقد نصت المادة [illegible] الحكم [illegible] على عدم [illegible] المصرى [illegible] على عدم [illegible] المصرية التى تتحدث عنها [illegible] قوانين مستقاة من [illegible] قوانين السودانية [illegible] للهند فى عام ١٨٣٧

وقد تناول أخى الصديق الأستاذ محمد إبراهيم خليل (الرئيس الحالى للبرلمان السودانى) بعض حقائق تاريخية حول قوانين ماكولى هذه [illegible]

كثيفا علق بها . ويورد الأستاذ محمد أن البرلمان الإنجليزى كان سائرا فى اتجاه إصدار قوانين للهند لا تختلف إلا فى بعض التفصيل عن التشريعات الإنجليزية ، مثلما كان يفعل فى سائر المستعمرات كأستراليا وكندا . وعند مناقشة الاقتراح الخاص بإصدار تشريعات للهند اشترك فى النقاش عضو برلمانى جديد اسمه ماكولى فاعترض على ذلك الاتجاه محتجا بأن القانون الإنجليزى لايصلح لمجتمعات تختلف حضاراتها ، ومعتقداتها ، وبيئتها عن المجتمع الإنجليزى . وانطلاقا من هذه الأفكار شرع ماكولى فى إعداد قانون العقوبات الهندى متخذا القانون الإسلامى - كما كان يطبق فى الهند منذ الإمبراطورية المغولية - أساسا لاجتهاده ملتزما بالمبادىء العامة للقانون الإنجليزى حيث لايوجد تعارض بينهما (الايام ١١ سبتمبر ١٩٨٥).

وعلى كل فلم يكن أمام الحاكم البريطانى من التجارب القانونية السودانية ماىمكن أن يستهدى به لتنظيم العلاقات والمؤسسات فى دولة حديثة . وإن كان لنا أن نلمح إلى بعض التجارب القانونية السائدة فى السودان قبل الحكم البريطانى فقد يفيد أن نعود فى هذا الشأن إلى مؤلف الشيخ حسين سيد احمد المفتى حول تطور نظام القضاء فى السودان . وهو واحد من المراجع القليلة النادرة فى هذا المجال . يحدثنا الشيخ المفتى - طيب الله ثراه - عن تطور القضاء فى السودان منذ عهد السلطنة الزرقاء وممالك دارفور وكردفان فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى . فالعهد التركى ثم الدولة المهدية ، يحدثنا عن كيف كان يحكم السودان طوال هذه الفترة بقوانين هى مزيج من الأعراف السائدة والشريعة الإسلامية كما كان يفهمها ويفسرها فقهاء تلك الحقبة . ولاشك فى أن القراءة المتأنية للسرد التاريخى الذى أورده الأستاذ المفتى أو أورده من قبله مؤرخو تلك الحقبة أمثال ودضيف الله صاحب الطبقات تكشف لنا عن كيف أن الشرع الإسلامى قد صبغ بأعراف محلية كادت تقضى على سمته الأساسية . ولا يستثنى المرء من هذا الحكم العام فترة المهدية . والتى قام نظام الحكم فيها أساسا على الكتاب والسنة ، إلا أن نفاذ الكتاب والسنة ظل محكوما فى المهدية بتفسير الإمام ومن بعده خليفته لهما . وقد اعتبر الخروج على ذلك التفسير كفرا وبكرانا لا اجتهادا نقيضا .

إن التجارب القانونية السائدة فى السودان بوضعه الانكماشى انذاك (لكيلا نقول البدائى) لم يكن فيها من السوابق مايمكن أن ينبع أو من النماذج ما يستطيع الحاكم - أيا كان هذا الحاكم - الاستهداء به فى بناء دولة حديثة . فما كل القانون أحكام جنايات وعقوبات ، ولا كل نزاع بين الناس يستوجب الحكومة هو نزاع حول الأرض والعرض والارث . ففى اطار تنظيم الحكم الحديث ، على سبيل المثال صدرت بجانب قانونى العقوبات والاجراءات الجنائية لعام ١٨٩٩ قوانين أخرى لتنظيم ملكية واستثمار الأراضى مثل قانون تسوية الأراضى لعام ١٨٩٩ وقانون نزع الملكية . وقانون الشفعة الذى استهدى بالشريعة الإسلامية . كما

صدرت قوانين لضبط العمل التجارى والمعاملات المالية مثل قانون إشهار الإفلاس لسنة ١٩١٨ وقانون الأوراق المالية لسنة ١٩١٧ وقانون الشركات المساهمة لسنة ١٩٢٥ بجانب قوانين لحماية البيئة والمجتمع مثل قانون أمراض الحيوانات ١٩٠١ وقانون إبادة الجراد لسنة ١٩٠٧ وقانون أمراض النباتات لسنة ١٩١٣ وقانون المواد الغذائية والضروريات لسنة ١٩٢٦ وقوانين أخرى لتنظيم المرافق العامة مثل قانون القوارب لسنة ١٩٠٧ وقانون البريد والبرق لسنة ١٩١٠ وقانون الرخص لسنة ١٩٢٢ وقانون المكوس (رسوم الإنتاج ورسوم الاستهلاك) لسنة ١٩٢٤ .

القانون بين الآفات البشرية والآفات الفطرية

وظلت هذه القوانين وشبيهاتها تنظم المجتمع ، وتحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات ، ويحتكم إليها الناس وفى إطار الممارسة والتطبيق خضعت هذه القوانين لتعديلات متوالية أوجبتها إما ضرورات التطور أو مقتضيات التطويع للواقع المحلى على ضوء التجربة العملية ويحدثنا الدكتور زكى مصطفى فى مختصره المفيد حول القانون العام فى السودان (مطبعة إكسفورد ١٩٧٠) والذى تناول تطور القانون العام فى السودان تناولا موضوعيا عبر تحليل قرابة الثلاثمائة وخمسين قضية أصدرتها محاكم السودان ، يحدثنا عن نماذج عديدة لرفض القضاة السودانيين (خاصة بعد الاستقلال) الاستهداء بالسوابق الإنجليزية فى بعض القضايا لمجافاتها للواقع المحلى ومن بين النماذج التى أوردها الدكتور الصديق المجتهد حكم شيخ قضاتنا محمد أحمد ابورنات حول مقومات التعويض فى قضية بخيته ابراهيم ضد عمار مبهوب باعتبار أن معايير القانون العام الإنجليزى لا تصلح فى الواقع السودانى ، وحكم القاضى عثمان الطيب حول معايير الحيطة المطلوبة من سائقى السيارات فى قضية مجذوب التنى ضد حسن حلمى ، وحكم القاضى محمد يوسف مضوى فى قضية نوكولاس ستفانو ضد ارستيا استفانو حول حضانة الأطفال والتى لجأ فيها القاضى إلى الشريعة الإسلامية لتفسير ماتقول به المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية حول مفهوم العدالة والإنصاف والوجدان السليم كما تضمنت الأحكام التى أصدرها قضاة السودان قبولا للأعراف السودانية فى بعض قضايا الأراضى بالرغم مما تقول به السوابق الإنجليزية فى هذا الأمر مثل مبدأ حق « القصاد » فى ملكية الأراضى والذى تحفل المحاكم الشمالية بنماذج عديدة حوله كحكم القاضى أحمد بدرى فى قضية التومة بت على ضد على محمد السيد وحكم القاضى استانلى بيكر فى قضية طه العقيل ضد سليمان داود منديل وفى واقع الأمر فقد حملت هذه السوابق حول قوانين الأراضى القاضى عثمان الطيب لأن يطالب عقب أحد أحكامه حول حق « القصاد » فى ١٩٥٦/١٢/١٥ (محكمة المديرية بالدامر / عمومى / ٢ ـ ٧) بضرورة البدء فى تسجيل كل هذه الأحكام فى دوريات تنشر على العاملين

بالقانون باعتبارها تجسيدا للقانون السودانى العام القائم على اجتهاد القضاة والمستهدى بالأعراف السودانية .

وقد كان شيخ قضاتنا أبورنات مثالا رائعا للاجتهاد القانونى الذى يلم بواقع بلاده . وينفذ إلى روح القانون دون أن يتمحك بقشوره ، ويسعى فى كل حكم يصدره للوصول إلى قلب العدالة من غير أن يستعبده النص . ولعل فى منشورات أبى رنات الجنائية والتى سار فيها وفق الممارسة التى استحدثها السكرتير القضائى السير توماس كريد . لعل فى هذه المنشورات من روح الاجتهاد والتجديد ما يمكن أن يلهم أخلافه من أبنائه وأحفاده فى دار العدلية . وكم كان يأمل المرء فى أن يعكف الباحثون من القانونيين لمراجعة هذا التراث الفقهى السوداني والذى أكاد أجزم بأن جزءا كبيرا منه قد قضمته الآفات العصرية والحشرية مثل الأرضة . وهى لا تقل إيذاء عن الآفات البشرية التى تغمط حق كل ذى حق مشروع .

وقد أتاح لنا الأستاذ كرشنا فاسديف الأستاذ الهندى بكلية القانون بجامعة الخرطوم أن نلم بطرف من سيرة أبى رنات فى الكراسة التى أعدها عنه . مما نلمح فيه حرص أبى رنات على توقير الرجال ، وحسن تربية النشء ، وصيانة المال العام ، واحترام الأعراف التى تحفظ أمن المجتمع وضرورة نشره القضاة . فهناك منشور للقضاة بعدم تطبيق عقوبة الجلد على الكبار حتى ، وإن قال بها القانون ، ومنشور بعدم فرض أى حد أدنى لسجن القاصرين الذين يودعون فى الإصلاحيات على أن يترك تقدير ذلك للمسئولين عن إصلاحيات الأحداث فهم الذين يعرفون متى يصبح الحدث معافى حتى يخرج للمجتمع من جديد . كما أن هناك قرارا بإعادة النظر لتشديد العقوبة فى قضية حكومة السودان ضد الشرتاى عبدالله ضو البيت لأن المتهم كان يمارس مع سلطاته الادارية سلطات قضائية ولا مكان للتسامح مع القاضى السارق . وقراره بتعديل الحكم فى قضية (الفزعه)[1] بدار حمر والتى حكم فيها القاضى المقيم بالسجن على بعض أفراد القبيلة الذين طاردوا أحد لصوص الإبل فانتهى الأمر بهم إلى صراع أدى الى مقتل اللص المطارد . وقد أصدر القاضى المقيم ، بموجب الحيثيات والوقائع التى أمامه ، أدانته ضد الفازعين والمفزوعين بتهمة القتل العمد . وكان القاضى المقيم محقا فى حكمه الذى تمثل فيه نص القانون لاروحه وأهدافه . وجاءت مراجعة أبى رنات للحكم رائعة مبدعة حين قال إن الفزعة عرف ظلت قبائلنا تحفظ به الأمن العام . وتوفر الطمأنينة للأهلين . ولايمكن لأى قانون يهدف إلى حماية الأمن وتوفير الطمأنينة أن يقضى على الأدوات التى تحفظهما ، وتوفرهما . ومن المؤسى حقا أن يكون نصيب أبى القضاء السودانى من الدراسة هو كراسة أعدها الأستاذ الهندى

(١) الفزعة تقليد تعرفه بعض قبائل السودان . فكلما حلت بهم نازلة أو وقع على أحدهم اعتداء استنجد بأهل القبيلة لدرء الخطر

الفاضل كرشنا . فمكان الرجل فى تاريخ قضائنا لايقل عن مكان رئيس القضاء مارشال فى قضاء أمريكا .

وطالما كنا فى سيرة شيخنا العملاق فمن الواجب أن نلم بطرف من رأية حول الأعراف . فقد كان للقاضى أبى رنات رأى ثابت حول مكان الأعراف فى القانون ، وهو رأى أكده فى محاضرته التى ألقاها فى جامعة لندن إبان مؤتمر مستقبل القانون فى أفريقيا فى عام ١٩٥٩ ، وقد نشرت تلك المحاضرة فى مجلة القانون الأفريقى) (العدد الرابع ١٩٦٠ م) وجاء فى محاضرته تلك قوله : فى يقينى أن مستقبل القانون فى السودان وتطوره سيكون بالصورة التى يعبر فيها هذا القانون عن المجتمع السودانى الحديث ولن يكون هذا القانون قائما على مفاهيم دينية محددة بل على أساس القيم والأعراف التى تربط أهل السودان أجمعين . ومن الواضح الجلى أن شيخ قضاتنا الحكيم كان يضع حدا فاصلا بين القيم التى تسود المجتمع السودانى ، ومنها بلا شك القيم الدينية ، وبين التعبير الفقهى عن هذه القيم ، كما كان من الجانب الآخر مدركا لأهمية الأعراف فى مجتمع متنوع الملل والنحل . وأكد أبو رنات هذا الرأى عندما عهد اليه فى عام ١٩٥٨ بإعادة النظر فى قوانين شمال نيجيريا والتى كانت تتنازعها قوانين ثلاثة هى القانون الإنجليزى العام والأعراف المحلية ، والفقه المالكى . وقد ترأس أبو رنات لجنة لهذا الغرض ضمت معه البروفيسور أندرسون الأستاذ بجامعة لندن والقاضى محمد شريف قاضى المحكمة العليا بالباكستان . وخرج القاضى أبو رنات تلك اللجنة معه للتوصية بتطبيق قانون عقوبات السودان بعد تطويعه لمقتضيات الواقع المحلى فى شمال نيجيريا .

ولاشك فى أن الأعراف فى السودان لم تلق حظها الكافى من الدراسة بين المباحث القانونية المختلفة . باستثناء قضايا الأراضى فى الشمال . نقول هذا بالرغم مما يعكسه الاستعراض المفيد الذى أعده الأستاذ جون بروس بجامعة الخرطوم حول القانون العرفى فى السودان ، والكشاف النافع لقوانين السودان والذى أعده الأستاذان عبد الرحمن النصرى وتوابيتق فى عام ١٩٦٠ . ويلمح المرء فى هذه الفهارست الببلوغرافية أن الكثير من الدراسات حول القانون العرفى تعود إلى ما كتبه الاداريون البريطانيون باستثناء القليل المنسوب للمحدثين من السودانيين وغير السودانيين مثل الأستاذ تومسون والدكتور باتلى ألوال والدكتور هنود ابيا كدوف ، والأستاذ محمد إبراهيم النور .

تعديل القوانين .. الزيف والأصالة

وعلى كل فبالرغم من كل هذه الاجتهادات لتطويع القانون وفق الواقع المحلى والتى قام بها قضاة أماجد أبدعوا فى الاجتهاد بالرغم من افتقار بعضهم لما توفر لأخلافهم من تدريب مهنى مستحدث وأدوات للبحث والتحسين ، ومظان للمعرفة

فى دور العلم التى عشيوها ، فإن القانون السودانى ظل فى حاجه إلى مراجعة كاملة لسببين :

أولهما هو التوفيق بين مصادره المختلفة بصورة تحقق التوازن بين [illegible] والعرفى والوضعى إذ ليس هناك من تناقض بين أهداف القوانين باعتبار أن هدف القانون الوحيد هو حماية الحقوق وتركيز قواعد العدل بين الناس وفق أسس مرتضاة لاتخضع للهوى .

ثانيهما هو جمع شتات القوانين التى مستها يد التعديل المتلاحق بصورة عشوائية دون أن نعيد الحديث عما أصابها من الآفات العصرية والبشرية ، وقد روى الأستاذ كليف تومسون فى مقاله الرائع حول نشأة القوانين السودانية (مجلة قوانين السودان ١٩٦٥) فى معرض حديثه عن المشاكل التى تفيها كما لقيها غيره فى لم شتات أحكام القضاء السودانى ـ قصة مأساوية بطلها نائب السودان العام الانتقالى الأستاذ عمر عبدالعاطى وتشير المأساة الملهاة إلى كيف أن الأستاذ المحامى عبدالعاطى قد اضطر الى اللجوء إلى أصدقائه فى دور الحكومة ، وجامعة الخرطوم للحصول على نصوص تعديل لوائح رقابة النقد حتى يعجل بمحاكمة موكله وهو متهم هندى قبض عليه فى مطار الخرطوم بتهمة خرق تلك اللوائح وقد عجزت المحكمة عن مباشرة واجبها فى نظر القضية لعدم توافر القانون فى أضابير المحكمة وبالطبع ماكان بمثل تلك القوانين التى تفرخ بمثل تلك العشوائية أن تجد طريقها إلى المحامين إن كانت قد ضلت طريقها حتى إلى دواوين القضاة ..

وجاءت الصيحة الداوية لاعادة النظر فى قوانين السودان حتى تتماشى مع تقاليدنا ، فى إبان ثورة أكتوبر ، [illegible] هدف من أهدافها الكبرى المعلنة وقد أعقب هذه الصيحة صراع محموم شهدته دوائر القضاء والمحاماه بين خريجى المدارس السودانية الذين تدربوا على القانون القديم وأصوله الإنجليزية بلغة تلك الأصول وبين خريجى الجامعات المصرية خاصة بين المحامين والذين تضاعفت أعدادهم بعد الاستقلال وبعد التوسع فى جامعة القاهرة فرع الخرطوم وقد كان ذلك الصراع فى بداياته صراعاً مهنياً يدور حول اشتراط اختبار المعادلة باللغة الإنجليزية قبل الولوج فى سلك القضاء أو حقل المحاماة ، إلا أنه سرعان ما صبح الصراع أمراً وطنياً حضارياً بيد أن أغلب الذين كانوا ينادون بهذا التأصيل الحضارى كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالقانون القائم القوانين المصرية دون التنبه إلى أن القانون السائد فى مصر نفسها آنذاك قانون مستمد من أصول أجنبية ألا وهى الفقه القارى النابليونى ومما لاشك فيه أن جوانب كثيرة من القانون المصرى بالرغم من أصوله النابليونية قد استقر فى محاكم مصر كفقه مصرى خالص بحكم الممارسات والتفسيرات خاصة عقب صدور القانون المدنى المصرى للدكتور عبدالرازق السنهورى ووراء هذا فقد يصبح استبدال قانون

سوداني السمت إنجليزي الأصل بالقانون المصري السمت الفرنسي الأصل، تأصيلا سودانيا بأية حال من الأحوال. ولو وقفت دعوة الدعاة آنذاك عند تعريب القوانين والمرافعات لفهم الأمر، لأن التعريب ضرورة من ضرورات السيادة الوطنية إلا أن إضفاء ظلال عقائدية على الأمر كان تشويشا متعمدا أخرج الأمر عن محتواه.

وعلى كل فاستجابة لتلك الصيحة المدوية تقرر إنشاء لجان خمس لإعادة النظر في القوانين السودانية بموجب قانون اللجان لسنة ١٩٦٨. وكلفت هذه اللجان بإجراء مسح القوانين التي تطبقها المحاكم مع دراسة مدى تناسبها وتطابقها مع الأعراف والتقاليد والقيم المحلية وقدرتها على التلاؤم مع احتياجات التقنين الاجتماعي والاقتصادي مع العمل على تطوير النظام خاصة فيما يتعلق بتدوين القوانين، وإزالة المفارقات بينها وتحديث العمل. واتفقت جميع هذه اللجان على أن تكون نقطة الانطلاق في أعمالها هي الاعتراف بالقوانين القائمة مع العمل على مراجعتها بهدف الإبقاء أو التعديل أو الإلغاء حسب مقتضى الحال.

ومن الجانب الآخر كما أسلفنا القول كانت هناك ضرورة كبرى لمثل هذه المراجعة المتكاملة إزاء الفوضى المربكة التي اكتنفت المحاكم. فقد ظلت محاكم السودان تعمل وفق مجموعة القوانين التي أصدرها القاضي البريطاني هير قاضي محكمة الخرطوم العليا حتى الحكم الذاتي وكانت آخر مجموعاتها المراجعة هي تلك التي أشرف عليها رئيس القضاء البريطاني لندسي في وقت لم يكن فيه بالسودان نائب عام أو وزير للعدل. وظلت تعديلات القوانين، منذ ذلك التاريخ، تصدر كملاحق تشريعية دون أن تعدل أصول القوانين. وقد تبدد العديد من تلك الملاحق بالصورة التي لم تعد تتوافر في أغلب المحاكم خاصة في الفترة التي أعقبت انتفاضة أكتوبر. وهي الفترة التي شهدت فيها الكثير من المؤسسات بداية الانهيار الأدائي. وكانت أغلب هذه المؤسسات، من ناحية انتظام الأداء الديواني، تسير بقوة الدفع في سني الاستقلال الأولى كما ضمن لها انتظام الأداء وجود قيادات سياسية ومهنية إما قد تمرست على العمل الحكومي في أعلى مراقيه أو كانت تحترم ضوابط العمل في الخدمة العامة. وقد سار الحكم العسكري في حكم عبود على هذا النمط لا لسبب إلا أن النظام نفسه كان نظاما قائما على تحالف بين العسكريين والبيروقراطية المدنية والتي كانت تمارس واجباتها اليومية دون تدخل من السياسيين العسكريين. ولعل في القصة التي رواها الأستاذ كليف تومسون مايكشف عن مدى الإرباك الذي انتهى إليه العمل في دور العدالة. وقد ضاعف من هذا الإرباك التوسع الذي شهدته المحاكم السودانية بإنشاء محاكم القضاة المقيمين وقضاة المديريات، والتوسع في الدوائر الجنائية في الأقاليم دون أن يصحب هذا التوسع تحديث للمكتبات مما جعل بعض هؤلاء القضاة خاصة في الأقاليم النائية يعملون بموجب قوانين ألغيت أو عدلت.

مايو.. وتعديل القوانين :

مضت اللجان الخمس في واجباتها إلا أن الجو السياسي المشحون بالأزمات الحقيقية والمفتعلة أدى الى أن تحتل قضية مراجعة القوانين المقعد الخلفي بين هموم الحاكمين حتى جاءت حركة مايو ١٩٦٩ وكان من الطبيعي أن تحتل قضية مراجعة القوانين مكاناً بارزا في هموم نائب رئيسها السيد بابكر عوض الله بحكم انه رئيس للوزراء ووزير للعدل ورئيس سابق للقضاء وصاحب القدح المعلى في الدعوة للمراجعة . وكان أول قرارات رئيس مجلس قيادة الثورة- في هذا الميدان - هو إعلانه في الحادي والثلاثين من اغسطس ١٩٧٠ بقاعة الشعب تكوين لجنة لإعادة النظر في القوانين التزاما بميثاق أكتوبر ١٩٦٤ وذكر النميري في خطاب بهذه المناسبة (إن الحكومات الحزبية التي تعاقبت على البلاد بعد استقالة حكومة اكتوبر ظلت تتاجر بمبدأ تغيير القوانين وتشوه من معناه بالمحاولات المجهضة التي تمت تحت ستار مراجعة القوانين).

وهكذا انتهى الامر بوضع لجان مراجعة القوانين التي انشئت في اكتوبر ١٩٦٤ على الرف ، وعهد أمر مراجعة القوانين إلى لجنة فنية ضمت نخبة من القانونيين المصـــريين بجانب العاملين بوزارة العدل وفي غضون ثمانية أشهر من تاريخ تكوينها أصدرت هذه اللجنة مشروعات القانون المدني السوداني ، وقانون المرافعات المدنية ، وقانون الإجراءات الجنائية ، وقانون العقوبات ، ونقلت كل هذه القوانين من القانون المصـــري دون مراعاة لظروف السودان خاصة في اقاليمه التي مازال العرف سائدا فيها ودون اعتبار للتقاليد القانونية التي استقرت في محاكم السودان على مدى خمسة وسبعين عاما ومن ناحية اخرى فإن الغالبية العظمى من العاملين بالقانون في السودان خاصة في القضاء وديوان النائب العام لم تكن تتوافر لهم الخلفية المعرفية الكافية عن النظام القانوني القاري ، والذي تعود إليه مشروعات القوانين المقترحة .

وهكذا انتقل العمل القانوني في السودان من إرباك إلى إرباك جديد يشبه كثيرا ماشهدته محاكم السودان عقب صدور قوانين سبتمبر ١٩٨٣ وقوانين مايو ١٩٨٤ بالشكل الزلزالي الذي تمت به وعلى اي فإزاء شكاوى الكثير من العاملين بالقانون ضد الثورة القانونية الجديدة اصدر الأستاذ احمد سليمان وزير العدل الذي خلف السيد بابكر عوض الله قراراً في مطلع اكتوبر ١٩٧٢ بتكوين لجنة من كبار رجال القانون في سلكي القضاء والمحاماة لدراسة كل من القانون المدني لسنة ١٩٧١ وقانون المرافعات لسنة ١٩٧٢، ومشروع قانون العقوبات لسنة ١٩٧٢ إما بهدف إلغائها ، أو تعديلها او تعليق بعض نصوصها وقد كونت تلك اللجنة من السادة القضاة محمد أحمد أبورنات ، مجذوب على حسيب ، الشيخ عوض الله صالح ، الشيخ محمد الجزولي ، صلاح شبيكه ، حسن علوب ، إبراهيم

حاج موسى ، عبدالمجيد إمام ، محمد يوسف مضوى ، جلال على لطفى ، عبدالرحمن عبده ، كما ضمت من المحامين زيادة ارباب ، عبدالعزيز شدو ، عبدالرحيم موسى ، عقيل أحمد عقيل ، عبدالله الحسن ، حسين ونى ، وميرغنى النصرى ، وشملت اللجنة ايضا من أساتذة القانون محمد محيى الدين عوض ، محمد إبراهيم الطاهر ، محمد الفاتح حامد ، وسعيد المهدى ، بيد أن الأستاذ أحمد سليمان لم يبق فى موقعه بوزارة العدل كثيرا إذ سرعان ماصدر الدستور الدائم وانشىء بمقتضاه ديوان للنائب العام كبديل لوزارة العدل عهد الأشراف عليه إلى الدكتور زكى مصطفى وقد بدأ الدكتور زكى من حيث انتهى خلفه بأسلوب منهجى فقرر فى البداية إلغاء جميع القوانين التى صدرت فى عام ١٩٧٢ على أن يستمر العمل لفترة زمنية محددة بالنظام القانونى الذى كان سائدا قبل إصدارها على أن يبدأ ديوان النائب العام فى إيجاد ثبت للقوانين السودانية التى صدرت بين عامى ١٨٩٨ و١٩٧٤ بهدف تصنيفها وتبويبها ، وإزالة ماعفا عليه الزمن أو تعارض منها مع ما استجد على السودان من تطور دستورى أو اجتماعى أو اقتصادى وكانت هذه الخطوة أمرا ضروريا ، بوضع القانون او تم براجع لكيما تتوافر امام العاملين بالقانون نصوص متكاملة للقانون السارى يسهل الرجوع إليها والاهتداء بها بعد أن اربكتهم التعديلات وتعديلات التعديلات دون أن تحصر كل هذه القوانين والتعديلات فى ثبت منيسر واقتضت حملة المراجعة هذه ، بالضرورة ، فحصا دقيقا للركام المطمور فى مستودعات القضائية فى الخرطوم العاصمة لافى الدامر والفاشر وجوبا مما جعل من المهمة امرا يتطلب ماهو اكثر من خبرة القانونيين فقد كان هناك دور هام للوثائقيين كما كان هناك دور أهم لخبراء مكافحة الآفات الحشرية .

وبجانب هذه المهمة القانونية الوثائقية كانت هناك مهمتان هما

اولا العمل على وضع مكان متقدم للشريعة كمصدر أساسى من مصادر التشريع وفق ماقالت به المادة التاسعة من الدستور الذى أجيز فى ذلك العام مما يقتضى مراجعة القوانين لتبين أوجه تعارضها مع ، او مجافاتها للشريعة

ثانيا إعداد مشروعات بقوانين لم تكن موجودة فى السودان أصلا وكانت المحاكم تعالج القضايا المثارة بشأنها على ضوء السوابق السودانية المرتكزة على القانون الإنجليزى والأعراف السائدة مثل العقود ، والوكالة والمسئولية التقديرية ، والإثبات .

ونهج الدكتور زكى فى معالجته لقضية مراجعة القوانين منهجا مخالفا لمنهج من سبقه حيث أوكلوا أمر المراجعة للجان متباينة الأراء ، متفاوتة الهموم ومتصارعة الآراء فآثر أن يوكل كل موضوع لشخص او شخصين محددين على أن يعرض

نتائج كل هذا على اللجان الموسعة والعاملين بالقانون في السودان وقد أثبتت التجارب أن اللجان الموسعة هي دوما مقبرة القضايا . فمشكلة اللجان دوما هو تشويش أقل الناس دراية فيها بما هم بصدد الحديث عنه وهكذا عهد إلى السيد محمد احمد ابورنات بمراجعة قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية يعاونه الأستاذان مجذوب حسيب وعمر المرضى ، وللسيد محمد إبراهيم النور بمراجعة قوانين الأراضى ، وللسيد احمد متولى العتبانى بمراجعة قانون الإجراءات المدنية ومشروعات قوانين العقود والوكالة والبيوع التى قام بإعدادها الأستاذان زكى مصطفى ومحمد الفاتح حامد وحول هذه القوانين الثلاثة استرشد مؤلفاها بخبرة ثلاثة من أساتذة القانون فى بريطانيا هم البروفيسور قاور من جامعة لندن ، والمستر اوبرى دايموند سكرتير لجنة القوانين البريطانية ، والبروفيسور سليم عطية من جامعة إكسفورد وقد عرضت هذه القوانين على اللجنة الموسعة والتى انتظمت بجانب رجال القانون الذين أشرنا إليهم من المشاركين فى صياغة مشروعات القوانين او إعادة النظر فيها الأساتذة خلف الله الرشيد ، رمضان على محمد ، دفع الله الرضى ، مهدى الفحل ، الطيب عباس ، عبدالمجيد إمام ، فيصل عبدالرحمن على طه وعقب اكتمال مراجعة القوانين وعرضها على العاملين بالقانون في ميادين القضاء والمحاماة والتدريس صدرت هذه القوانين تباعا فى عام ١٩٧٤ أى عامين من المراجعة والتمحيص . والنقاش وفى واقع الأمر فقد عرض مشروع قانون العقوبات والإجراءات الجنائية على رجال الشرطة أيضا بناء على توجيه من الأستاذ أبى رنات باعتبار أن دورهم فى تطبيق هذه القوانين والالتزام بها لا يقل أهمية عن دور القضاة والمحامين وكان على رأس القوانين التى صدرت فى هذه الفترة قانون الطبعة المراجعة للقوانين لسنة ١٩٧٤ (أول ثبت متكامل بقوانين فى السودان منذ الاستقلال) وقانون البيع لسنة ١٩٧٤ وقانون الإجراءات الجنائية ١٩٧٤ وقانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٧٤ وقانون الوكالة لسنة ١٩٧٤ وقانون العقود لسنة ١٩٧٤ وقانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ وكانت أهم صفة لقانون الإجراءات المدنية والذى ألغى بموجبه قانون القضاء المدنى لسنة ١٩٢٩ استبدال المادة التاسعة فى ذلك القانون التى كانت توجه القضاة فى حالة غياب النص إلى الاستهداء بمبادىء العدالة والعرف والوجدان السليم بمادة أخرى وتقول هذه المادة (المادة الخامسة أ) فى القانون الجديد « فى المسائل التى لا يحكمها أى نص تشريعى تطبق المحاكم المبادىء التى استقرت فى السودان ومبادىء الشريعة الإسلامية والعرف والعدالة والوجدان السليم » وهكذا فقد كان أول توجيه للقوانين السودانية القاضى صريحا بأن يستهدى فى حالات غياب النص والسوابق القضائية بمبادىء الشريعة الإسلامية ..

وسرعان ما وقف النميرى خطيبا يومذاك يباهى بهذا الإنجاز ويسميه بالثورة التشريعية . وهى الثورة التشريعية الثانية التى تباهى بها فى عهده ، ولم تكن الأخيرة إذ سنراه بعد هنيهة فى إبان الصحوة يصف نفس تلك القوانين بأنها

قوانين الطاغوت الشيطاني ، والاستعمار الفاسد وفى واقع الأمر استمرت هذه المباهاة بقوانين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨١ اى قبل عامين من عام الفتح الإسلامى فى السودان وجاءت مباهاته الأخيرة تلك في معرض رسالة قدم فيها الكتيب الذى أعده مجلس الشعب حول ما أنجزه المجلس فى مجال التشريعات والقوانين خلال فترة الولايتين الأولى والثانية . جاء فى ذلك التقديم « يقيني أن ما جاء فى هذا الكتيب من رصد لما تم فعلا فى مجال التشريعات والقوانين فى إطار الولايتين الاولى والثانية - إنما هو فى ذات الوقت فرصة للتذكر والتفكر ومناسبة لتجديد العهد ورد الجميل إلى اهل السودان الذين أولونى ثقتهم الغالية (الايام ١٢/٤/١٩٨١) . وبالرغم من هذا وقف الإمام النميرى أمام نفس هذا الشعب الذى طوق جيده بالجميل لصدور تلك القوانين ليعلن إلغاء نفس القوانين التى نظم فيها قلائد المدح باعتبارها قوانين لاتمت إلى الواقع والتقاليد والتراث بسبب بل إن بعضها يروج للفاحشة فيما قال وكما سنرى

ومما لاشك فيه ان تلك المراجعة تمثل إنجازا عظيما من حق العاملين بالقانون فى السودان أن يفخروا به لأنها اول جهد يقوم به السودانيون أنفسهم لمراجعة القوانين الموروثة من عهد الاستعمار بل هو اول جهد يشارك فى مناقشته العاملون بالقانون على كل مستوياته ، حتى المستوى التنفيذى (الشرطة) ومن المؤسى حقا أن تجىء إعادة النظر فى هذه القوانين على يد من أسماهم القاضى يوسف الطيب رجلين وامرأة أميزهم كان قانونيا ناشئا مغمورا فى ديوان النائب العام عندما انكب الفحول مثل أبى رنات ونور وعتبانى ، وأمهمك العلماء من قضاة وأساتذة يصنفون ويراجعون ثم يحملهم تواضع العلماء على الاسترشاد بكل ذوى الرأى داخل السودان وخارجه ولا نخال أن خبرة هذا الناشىء المغمور فى السنوات الست اللاحقة من ممارساته القانونية فى مكتب ناءٍ يلفظ إلى شارع الصناعات بالخرطوم قد اكسبته علما أو معرفة إضافية تؤهله لما أنيط به

ومهما يكن من أمر فعقب اكتمال مراجعة القوانين السودانية تركز جهد مكتب النائب العام فى فهرسة كل هذه القوانين المستحدثة بجانب القوانين السارية منذ عام ١٨٩٨ وتعديلاتها حتى نهاية السبعينيات وكما أشرنا من قبل فإن آخر مجموعة من القوانين تم طبعها بصورة متكاملة هى المجلدات التسعة لقوانين السودان التى أعدها القاضى البريطانى هيز . وجاءت فهرسة هذه القوانين حسب الترتيب الزمنى (اى رصد القوانين حسب تواريخ سريانها) والترتيب الهجائى (حسب الحرف الأول لاسم القانون) والترتيب الموضوعى . وقد اختيرت موضوعات رئيسية مثل الدستور ، والمواضيع المتعلقة بالسلطة التشريعية والأجهزة السياسية والقوانين المتعلقة بالهيئة القضائية والنائب العام ، والقوانين المتعلقة بالسلطة التنفيذية ، والشئون الإدارية ، والقوانين المتعلقة بالمؤسسات ، والهيئات العامة ، والمجالس المتخصصة ، وقوانين حماية المجتمع مثل قوانين

الخمور والصيدلة والسموم واستخدام الأطفال ، والقوانين المتعلقة بحماية المال العام مثل تحديد الأراضى ، والتصرف فى أراضى المدن والقرى غير المأهولة ، وقوانين الالتزامات الدولية مثل تبادل المجرمين ، والخدمات العامة للطائرات ، والحصانات والامتيازات الدبلوماسية ... إلخ .

اكتمل هذا الجهد كله على عهد الدكتور زكى مصطفى تعاونه نخبة كريمة من أساتذة القانون ورجال ديوانه ، واستمر يشرف عليه حتى بعد تركه موقعه الرسمى وانتقاله إلى مهامه الأخرى فى خارج البلاد وقد تمت طباعة الجزء الأكبر من القوانين فى عهد خلفه الأستاذ زكى عبد الرحمن .. وقدم النائب العام الأستاذ زكى عبدالرحمن لتلك القوانين بأنها :

أولا هى أول طبعة مراجعة للقوانين تصدر منذ استقلال السودان

ثانيا إنها الطبعة الوحيدة من بين الطبعات التى صدرت حتى الان والتى تعتبر نتاج القانونيين السودانيين وجهدهم .

ثالثا إنها الطبعة الأولى التى انجزت باللغتين العربية والإنجليزية وأعطت معنى ومضمونا للنص الدستورى الذى يجعل اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة

ثم أشاد النائب العام بسميه النائب العام الأسبق والذى كان له فضل المبادرة بهذا المشروع الهام ، والذى استمر فى الإشراف عليه حتى بعد أن انتقل إلى موقع عمل آخر .

الدكتور الترابى والثمانون الفا :

وقد تعثر طبع الأجزاء الأخيرة من مجلدات القوانين نسبة لمشاكل الطباعة فى دار النشر بجامعة الخرطوم والتى قامت بطبع المجلدات الخمسة الأولى وأراد القدر الساخر أن تتم طباعة ماتبقى من مجلدات ، دون أن تمسها يد التغيير ، على يد النائب العام الدكتور حسن الترابى ، وتم ذلك الطبع فى بريطانيا فى مطابع مودى حكيم لقاء مبلغ ثمانين ألف جنيه استرلينى وشملت هذه المجلدات المجلد السادس إلى الحادى عشر والتى تضمنت فيما تضمنت قانون العقوبات ، قانون الإجراءات الجنائية ، قانون البيع ، قانون الوكالة ، قانون الإجراءات المدنية وعديدا من القوانين التى تتناول الضرائب مثل قانون ضريبة التنمية ، قانون ضريبة المبيعات ، قانون ضريبة الدخل وقانون رسوم الدمغة ، ولانخال الدكتور الترابى ، وقد سارع بالتعجيل بصدور هذه القوانين ، كان يظن أن فيها مايتعارض مع شريعة الله وإلا فما كان ليمهرها بتوقيعه أو يكلف الخزينة التى ابهظتها الديون بسداد فاتورة طبعها لتلغى بعد بضعة أعوام .

لا محال هذا لأن الدكتور الترابي ظل ثابتا على موقفه حول هذه القوانين ، كما سنوضح ، حتى في إطار المراجعات اللاحقة التي تمت على عهده لتقصي على أوجه التعارض بين القوانين السودانية والشريعة الإسلامية . إلا أن الدهشة سرعان ما اعترت الناس عندما انتصب الدكتور خطيبا في جامعة القاهرة فرع الخرطوم عقب قوانين سبتمبر ١٩٨٣ يحدث الناس عن الدول العربية التي تبث سموم ثقافتها المتهتكة المبتذلة في جسم تشريعاتنا الوضعية حتى تملكتها ، وتملكت أمر القائمين عليها زماناً طويلاً . (الصحافة ١٦/ ١١/ ١٩٨٣)

القانون السوداني .. والشريعة الإسلامية

ولنترك حديث التهتك والتبذل جانبا لنتناول جهد الدكتور الترابي في إعادة النظر في القوانين الإسلامية حتى تتماشى مع الشريعة وكان ذلك في عام ١٩٧٧ إبان تولي الدكتور حسن عمر لديوان النائب العام . ففي الثالث والعشرين من شهر مايو ذلك العام أصدر نائب رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء الأستاذ الرشيد الطاهر قراره رقم (٢٣٦) بتشكيل لجنة لمراجعة القوانين السارية في البلاد حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي . وأشار ذلك القرار إلى صدوره تنفيذاً لتوجيهات رئيس الجمهورية في لقائه الشهري بتاريخ ٢٨/ ٤/ ١٩٧٧ . ونص القرار تشكيل لجنة عامة من العلماء الأجلاء الآتية أسماؤهم

خلف الرشيد رئيس القضاء [illegible] الشريعة [illegible] والأوقاف الشيخ محمد الجزولي قاضي القضاة [illegible] حسن عمر النائب العام ، [illegible] لدولة [illegible] والرياضة [illegible] عوض الله صالح مفتي [illegible] [illegible] حقوق بجامعة الخرطوم [illegible] [illegible] محمد [illegible]

وتشكلت هذه اللجنة العامة [illegible] العام [illegible] على [illegible] بجمهورية مصر [illegible] الكيلاني الأستاذ بجامعة [illegible] محمد [illegible] بجامعة [illegible] محمد [illegible] الأستاذ بجامعة الرياض [illegible] صديق [illegible] بجامعة الرياض [illegible] سلام مدكور أستاذ بجامعة القاهرة ومحمد الشيخ حامد عميد كلية الحقوق بالخرطوم وكلفت اللجنة بما يلي :

١ ـ إعداد الدراسات المستمدة من قواعد الشريعة واراء الفقهاء حول تنظيم المعملات بين الأفراد والمؤسسات مما يتدول الحقوق والواجبات وقواعد الإثبات في جميع فروع القانون .

٢ ـ إعادة النظر في جميع القوانين السارية في السودان لمعرفة مايتعارض مع الشريعة الإسلامية وقواعدها .

٣ ـ رفع ماتتوصل إليه من دراسات إلى اللجنة العامة

وكان واضحا من اختيار بعض أعضاء تلك اللجنة الإيحاء بتمثيل كل المدارس والاتجاهات الفقهية والثقافات المتجانسة التي تعكس حقيقة الوضع في السودان خاصة والموضوع المثار ليس بالموضوع القانوني البحت وبالرغم من هذا فقد جاء الاختيار قاصرا إذ لم تتضمن اللجنة اي قانوني جنوبي ، أو قانوني من أقاليم السودان الذي يلعب فيها العرف دورا هاما في فصل الخصومات بين الناس ، أو أي قانوني من المدارس الفكرية الإسلامية في السودان التي ظلت تجاهر برأي نقيض في كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية مثل الجمهوريين ولذا فإزاء هذا القصور أثار عضو اللجنة الدكتور محمد الفاتح حامد في الاجتماع الأول المشترك بين اللجنة العامة واللجنة الفنية ، والذي تراسه الدكتور حسن عمر بمكتبه مساء الثلاثاء ٣٠/٨/١٩٧٧ ضرورة تمثيل القانونيين الجنوبيين وقد شارك في ذلك الاجتماع ، حسبما تشير مضابطه ، الدكتور عون الشريف ، علي شمو ، سيد أمين ، ميرغني النصري ، علي محمد العوض علي عبد الرحمن ، المستشار جمال سيوني ، الشيخ محمد الجزولي ، إميل قرنفلي ، محمد الفاتح حامد ، حسن الترابي ، صديق الضرير . وجاء في مطلع خلاصة مداولات الاجتماع التوجيه التالي من اللجنة المشتركة .

١ ـ تلتمس اللجنة من رئيس الوزراء إشراك بعض الإخوان الجنوبيين في عضوية اللجنة وتترك لحكمته مراعاة تمثيل مختلف اتجاهاتهم وذلك ليتم تمثيل الكيان الجنوبي وتوثيقا للتفاهم حول قوانين البلاد وقدرت اللجنة الا يثور اشكال حول وضع غير المسلمين في النظام القانوني المقترح وان يكون لهم دور إيجابي فيه .

٢ ـ التماس لرئيس الوزراء لضم وزير التربية للجنة ليشارك في التوعية العامة وفي توفير العنصر التربوي اللازم لمشروعات إصلاح القانون الإسلامي

٣ ـ توجه اللجنة بإشراك كافة القانونيين في عمل اللجنة كالقضاء والمستشارين والمحامين وأساتذة القانون وطلبته .

وما إن جاءت هذه التوصية حتى أصدر رئيس الجمهورية قراره رقم ٤٥٦ لسنة ١٩٧٧ في يوم ٢٥/١٠/١٩٧٧ بتوقيع النائب الأول أبوالقاسم محمد إبراهيم والقاضي بإضافة أربعة أعضاء للجنة العامة هم دفع الله الحاج يوسف، فرنسيس دينق، أمبروز ريني عضو محكمة الاستئناف واكولدا امان تير المحاضر بجامعة الخرطوم. وبعبارة أخرى كان واضحا للذين يسعون لإجراء تعديلات جذرية في قوانين ذات توجه ثقافي وفقهي معين - كان هؤلاء السعاة من السياسيين أو الفقهاء القانونيين - بأن هناك واقعا ثقافيا اجتماعيا لايمكن للناس تجاوزه. كما كان واضحا أيضا بأن التعديل الجذري للقوانين ليس من الأمور التي يمكن أن تترك لفرد أو مدرسة فكرية بعينها لأن ثبات أي قانون في رضا الناس به وقبولهم له.

وعلى كل فقد اتخذ ذلك الاجتماع المشترك قرارات أخرى هامة حول خطة مراجعة القوانين. فمن بين المبادىء الهدية التي اقرتها اللجنة لتحديد ماهو مخالف للشريعة في القوانين أن المخالفة البينة هي إباحة الحرام أو تعطيل الواجب بغير ضرورة. كما أكدت اللجنة التزامها بالمبدأ الفقهي القائل بأن الأصل في الأشياء الإباحة مالم يحرم بنص. ويتضح من قراءة هذه المبادىء والتوجيهات إدراك اللجنة لأن أي قانون لايبيح حراما أو يعطل واجبا لايمكن أن يعت بالتعارض مع الإسلام بل هو من الأمور التي يقرر فيها الناس بإرادتهم، وحسب واقعهم ابتداعا، أو قياسا، أو اقتباسا من أية تجارب بما في ذلك تجارب الهند والسند وبلاد ترك الأفيال. كما يستشف المرء من نفس القرار أن تعطيل الواجب نفسه أمر مباح إن دعت له الضرورة. فالضرورات تبيح المحظورات، وتقدير الضرورة دوما لايتقرر بانطباع أو اعتقاد ذاتي، وإنما تحكمه معايير موضوعية

وذهبت اللجنة في اجتماعها الثاني لتقر خطة المراجعة وهي تشير إلى مبادىء هامة لابد من مراعاتها عند تلك المراجعة منها.

أولا: يسري تطبيق مقتضى الشريعة من حيث قلة الحرج العملي الناشىء من طرح النظم القائمة لئلا يقع ارتباك عظيم أو فساد في ضرورات حياة الناس ونظام الدولة.

ثانيا: مراعاة الرأي العام من حيث الاستجابة لتعلقه بالمشهور من الأحكام الشرعية وتبشيره بالأدعى إلى التقبل الفوري ومن حيث الحاجة لتقديم الموطئة الإرشادية لبعض الأحكام التي يخشى أن تحدث فتنة إذا أخذ بها قبل ترقية فهمهم لحكمة الشرع وتربية استعدادهم لاحتمال وقع تكاليفه

ومن الواضح الجلي أن اللجنة كانت على بينه من أن الإطراح الفوري للنظم القائمة (يؤدي إلى ارتباك عظيم أو فساد في ضرورات حياة الناس ونظام الدولة)

ولذا فقد نبهت إلى ضرورة تحاشى الإيغال الغليظ فى تطبيق الأحكام الشرعية ومن الجلى ايضا أن اللجنة على يقين تام بأن (التقبل الفورى) والاستجابة العاجلة لأحكام الشرع ووقع تكاليفه ليس بالأمر اليسير بل إن التطبيق الفورى قد يكون مدعاة لفتنة ، ولذا فقد دعت لما أسمته بالتوطئة الإرشادية ولا شك فى أن توجه اللجنة فى معالجة بعض القوانين كان يؤكد هذا الحرص على التدرج ، ومن ذلك توصياتها بالتدرج فى مشروع قانون حظر الخمر بالرغم من ان الشرب ظاهرة اجتماعية غير معافاة وما كان رد الفعل على حظره الفورى يثير من الجدل والفتنة ما أثارته قوانين أخرى صدرت فيما بعد مثل القطع والرجم وإلغاء الضرائب كلها ضربة لازب .

واهتداء بكل هذه المبادىء خلصت اللجنة التى راجعت ٢٨٦ قانونا إلى أن ٣٨ قانونا منها فقط تتعارض مع الشريعة الإسلامية بيد أن الأمر العجاب هو أن التعارض مع الشريعة فى كل هذه القوانين الثمانية والثلاثين باستثناء أربعة أو خمسة قوانين لم يكن فى جوهر القوانين وإنما لاحتوائها على مواد تبيح الحرام مثل الإشارة للفائدة (الربا) فى قوانين المصارف ، وقانون إشهار الإفلاس ، وقانون التركات ، وقانون مشروع الجزيرة (النص على الفائدة فى المادة ٢٩ من ذلك القانون) وقانون السندات المسجلة أو القوانين التى أشارت إلى الخمور مثل قانون رسوم الدمغة (الإشارة إلى الخمور فى الجدول المرفق به) أو القوانين التى يستشف منها إباحة المقامرة (الميسر) مثل قانون اليانصيب والمراهنات

اما القوانين الأخرى التى ارتأت اللجنة أن بها ما يتعارض مع الشريعة فتنقسم إلى قسمين قانون العقوبات والذى تتعارض بعض مواده مع الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بنوعية بعض الجرائم المنصوص عليها والعقوبة على هذه الجرائم (الحدود) أما القسم الاخر فيثير شبهة كبرى حول التوجه الأيديولوجى لدعاة الصحوة الدينية ودعاة أسلمة القوانين فمن بين القوانين التى قيل بتعارضها مع الشريعة الإسلامية . قانون الأراضى غير المسجلة لسنة ١٩٧٠ وشبهة تعارضه فى شرعهم هى انه يمنع من إحياء الأرض لأن القانون ينص على ملكية الدولة لجميع الأراضى غير المسجلة وكأن إحياء الأرض هذا لزيم للملكية الخاصة أو مناقض للملكية العامة ومن بينها الاعتراض على قانون تأميم البنوك لسنة ١٩٧٠ ليس فقط لنصه على الفائدة بل لنشوء « شبهة تعارض مع مفاهيم العدالة فى الإسلام » فعدالة الإسلام فى شرع الصحويين تحرم تأميم المرافق الكبرى علما بأن الاسلام المفترى عليه قد جعل الناس على لسان نبيه الكريم شركاء فى ثلاث الماء والكلأ والنار ، وهذه بلغة اليوم هى الموارد المائية ، والزراعية ، والطاقة ومنهو لصيق بهم حسب ضرورات زمننا وواقعه

وعلى أى فان تلك اللجنة والتى اكتملت جهودها بفضل إسهام الدكتور الترابى واصبحت بعض توصياتها مشروعات قوانين على يده كنائب عام قد هدتها

حكمتها إلى أن مائتين وخمسين قانونا من قوانين السودان التي بلغ عددها آنذاك مائتين وستة وثمانين لاتتعارض مع الشريعة الإسلامية وإن الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها في بعض المواد لا في جوهر القانون . ومن أجل هذا أحسنا الظن بالنائب العام الدكتور الترابي عندما سارع بطبع تلك القوانين لأننا حسبناه قد تثبت من إسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا فما الذي حدث بين عام ١٩٧٨ عندما تمت تلك المراجعة وعام ١٩٨٣ عندما أصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة والمعوذتين ؟؟

الإسـلام .. وفرية العدالة الناجزة :

ولعل الذي اطلع على الفصل الثامن من كتابنا عن السودان في عهد النميري (السودان والنفق المظلم) ليس بحاجة إلى أن نكرر له الوقائع التاريخية التي سبقت إصدار حكم الإعدام على تلك القوانين الاستعمارية الطاغوتية واستبدالها بما سموه القوانين الإسلامية انتحالا وتدجيلا ولا يختلف اثنان في أن إصدار تلك القوانين كان رد فعل سياسي مباشر على إضراب القضاة وما عناه ذلك الإضراب من تحد جرىء لصاحب السلطان الأعظم ولو كان ذلك الإضراب إضرابا مطلبيا مهنيا لما أثار لدى النميري من الاهتمام ما أثار فهو أسخى الناس في العطاء حتى وإن عشعشت العناكب في حرائق ماله فإن كان أهل السودان قد عرفوا ظاهرة « الأقرع النزهي » في حياتهم الخاصة إلا أن واحدة من إنجازات الرئيس النميري هي انتقاله بهذه الظاهرة الفريدة من الحياة الخاصة إلى ميدان العمل العام ربما باعتبارها أيضا مستمدة من « واقعنا وتراثنا »

■■■

كان إضراب القضاة إضرابا من أجل مبدأ هو حماية استقلال القضاة والذي يضرب من أجل استقلال القضاء اليوم قد يضرب غدا من أجل مبدأ سيادة القانون وقد يحمل غيره على الإضراب في اليوم الذي يليه من أجل حماية الحريات وزاد من ذعر النميري تحرك بعض المحامين وهو تحرك لم يصل إلى حد الإضراب الذي دعا له البعض وإن كانت النقابة قد أعلنت رأيها بأسلوب واضح في المذكرة التي رفعتها لرئيس الجمهورية في يونيو ١٩٨٣ تحت عنوان « حول أزمة استقلال العدالة » وأشارت تلك المذكرة إلى اللقاءات التي تمت مع النائب العام الأستاذ الرشيد الطاهر ورئيس القضاء ورئيس الجمهورية لإيضاح وجهة نظرها فيما أسمته المسألة المبدئية الخاصة بطرائق عزل القضاة قانونيا ودستوريا ، ومن ثم كيفية حل المسألة الموضوعية في دائرة الأزمة القضائية الراهنة وبالرغم من بعض التعبيرات اللولبية مثل حل المسألة الموضوعية والأزمة القضائية فإن المذكرة حددت في شجاعة أربع قضايا هامة :

أولا : إعادة النظر في القرار الجمهوري القاضي بفصل القضاة بما يتفق مع هيبة وكرامة القضاء .

ثانيا : تعزيز الجهود من أجل تأكيد استقلال القضاء

ثالثا : العمل على توطيد سيادة حكم القانون باعتباره الضمانة الجوهرية لسيادة حقوق الأفراد .

رابعا : العمل والدفاع عن الحقوق الأساسية والحريات الديمقراطية للإنسان

ولا شك في أن النميري قد أحس بما تنذر به النقطة لو دعه من شر مستطير

بيد أن مسار الأحداث يكشف أن مكتب النقابة قد آثر لأسباب بعضها موضوعي مثل العمل على حل مشكلة القضاء وبعضها ذاتي مثل موقف نقيب المحامين الأستاذ ميرغني النصري والذي كان ممزقا بين تأييده للتوجه الإسلامي الجديد ومسئوليته كقائد لمجموعة ترفض هذا التوجه آثر مجلس النقابة لهذه الأسباب التزام منهج التفاوض مع رئيس الجمهورية لا المجابهة ولا شك أيضا في أن هذا هو السبب الذي حدا برئيس الجمهورية لأن يضم رئيس القضاء سبيكة والقاضي محمد ميرغني مبروك رئيس القضاء الحالي ، ونقيب المحامين الأستاذ ميرغني النصري لكل اللجان التي أشرفت على وضع الحل النهائي وما وحى النميري بأنه الحل النهائي للأزمة حتى يكسب قراره شرعية إضافية بإشراك القضاة والمحامين فيه وكما سنرى فإن الرئيس الماكر لم يكن يسعى لحل نهائي وإنما لتخدير موقوت ينتهي به الأزمة ريثما ينقض على القضاة المتمردين حتى لا تتكرر مثل تلك السابقة الخطيرة وكان على رأس تلك اللجان لجنة سميت باللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة ضمت أحد عشر عضوا هم النائب الأول لرئيس الجمهورية ، نائب رئيس الجمهورية ، الأمين الأول للقيادة المركزية للاتحاد الاشتراكي ، حكام الأقاليم ، رئيس القضاء ، المستشار القانوني لرئيس الجمهورية ، النائب العام ، وزير التربية ، نقيب المحامين كما انبثقت من تلك اللجنة بضع لجان فنية أهمها لجنة تعديل قوانين الإجراءات الجنائية والمدنية وانتظمت في عضويتها النائب العام ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم ، رئيس القضاء ، المستشار القانوني لرئيس الجمهورية ، نقيب المحامين وتلخصت واجبات تلك اللجنة في الآتي

* اختصار قوانين الإجراءات الجنائية والمدنية والتقدم بتوصيات لتعديلها والإضافة إليها بما يحقق الأهداف التالية :

أ ـ اختصار وتبسيط إجراءات التقاضي .

ب ـ وضع الضوابط التي تكفل سرعة الفصل في القضايا .

ج - وضع إجراءات للحد من البلاغات الكيدية .
د - توفير الحماية للشهود .

وكان بجانب هذه اللجنة لجنتان أخريان إحداهما كلفت بدراسة ظروف وشروط العمل بالنسبة للقضاء . وثانيتهما كلفت بالنظر في قضايا التعليم القانوني

وبالطبع لم يكن رئيس الجمهورية بحاجة إلى كل هذه الزوبعة الصارخة ضد القضاء ، فجوهر الأزمة هو اتهام ناب لم يقم عليه دليل وجهه الرئيس لبعض القضاة وقرار ظالم بني على هذا الاتهام المشوه وكان النميري قد أعلن في افتتاح محكمة العاشر عن عزمه على تطهير العدالة من «المرتشين والمقامرين ومعاقري الخمر والعدالة مفهوم جامع ومؤسسة شاملة تنتظم القاضي والمحامي ورجل الأمن والوالي الذي يسوس الناس وكم كان غريبا أن يؤزوز ارتشاء بعض القضاة الإمام العادل ولايبهر ضميره فساد من هم إليه أقرب من حبل الوريد ولكن ليست هذه قضيتنا قضيتنا هنا هي أن أمر القضاة الفاسدين والمقامرين والخميرين كان يمكن أن يعالج بالأسلوب الذي تعالج به مثل هذه القضايا وهو تقديم وثائق الاتهام والتحقيق العادل ثم المحاسبة الصارمة لكل من يثبت فساده ولاشك في أن سلك القضاء كغيره من أسلاك الخدمة العامة الشائكة قد تسللت إليه أنماط من البشر لا تستحق أن يذرف عليها المرء دمعة واحدة إلا أنه من الظلم بمكان تعميم هذا الحكم الغليظ على كل الهيئة القضائية .

ونجيء للحديث عن العدالة الناجزة الذي كان هو الآخر محاولة للهروب الدائري من مشكلة هامة هي النقص في الإمكانات المادية والمعينات العملية وظروف العمل المعاقة التي تمكن المحاكم من أداء واجبها بالسرعة المطلوبة فالكثير من دور المحاكم أصبحت كالخرائب والإنقاض ، ودواوين القضاء تعشش فيها العناكب ، ووثائق المحاكم والتي هي تثبت سوابق الأحكام وإشهار لحقوق الناس (مثل تسجيلات الأراضي) أحد يهتريء ماسلم منها من قضم الفئران حملت هذه الظروف كلها ناشئة القضاء - بعد أن أعيتهم الحيل - على إعلان استقالتهم الجماعية في عام ١٩٨٢ أي قبل عام من أزمة القضاء الكبرى وكان رد النميري يومذاك هو استدعاء رئيس القضاء لإبلاغه بأنه قرر قبول استقالة جميع القضاة وهو قرار أصر عليه بالرغم من إلحاح الأستاذ خلف الله الرشيد رئيس القضاء في ترجيه الايقدم على هذه الخطوة لما لها من انعكاس سييء في خارج السودان ، وأثر ضار على سير العمل في داخله ولم يرد النميري عن هذه العلواء إلا موقف نائبه الأول الفريق عبدالماجد حامد خليل والذي أعلن انحيازه الكامل لمطالب القضاة وإدراكه لبواعث إضرابهم وكان عبدالماجد واحدا من القلائل في مراقي الدولة العليا ممن ملكوا ثبات الجنان ، وصراحة المقول وهم يصدعون

بالحق دون أن يمضعوا الكلمات كما كان سبيل الاخرين -وما هو «اكبر باريس أنت اب الجميع» وبالها من ابوة " بل ما أضيع هؤلاء الأبناء وقد تيتموا جميعا وانتهوا إلى مايحسبونها مأدبة لئام .

كان هذا هو الجو الذى وقف فيه النميري ليعلن على الناس بيانه لجافي الغليظ حول القضاء ويتبعه بحملة عنيفة ضد تعطيل القضاء لحقوق الناس ثم يضيف بانه سيحمل لواء ثورة جديدة من أجل العدالة الناجزة وبعبارة أخرى فقد أراد النميري أن يضع القضاة فى موضوع الدفاع عن النفس بتأليب الناس عليهم خاصة وللناس شكاواهم الكثر حول تلكو القضاء وكما أسلف القول فإن هذا التلكؤ يعود بعضه إلى انعدام الخبرة ، وبعضه إلى ضعف الرقابة ، وغالبه الأعم لفقدان مقومات العمل الأساسية مثل دور المحاكم المعدة إعدادا صحيا ومهيأ صالحا ، ووسائل النقل والترحيل ، وأجهزة التسجيل والمراجع القانونية ومصادر الأحكام المتيسرة وإن كان إحكام الرقابة على الأداء أمرا يخص القائمين على أمر القضاء فإن القضاة لا يملكون من شىء إزاء النواقص الأخرى وعلى أى فإن أمكن للنظام أن يوفر للقضاء أكثر مما طالبوا به بعد استقالتهم المشهورة فى عام ١٩٨٣ فما الذى حال بينه وبين تحقيق ذلك من قبل عندما طالب به ناشئة القضاء ؟

ومن الجانب الآخر فإن مشاكل القضاء الإدارية ومنها الرقابة ليست بحاجة إلى إعلان ثورة أو خطب تشهير فى المحافل القضائية أو لجان قومية وفنية تجتمع وتنفض فالإدارة الحسنة هى الاستغلال الأمثل للموارد ، والتوزيع الأكثر عقلانية للقضاة ، والرقابة الأكثر ضبطا وإحكاما فى إطار اللوائح والنظم القائمة فقد كان المسئولون عن القضاء يمارسون هذه الواجبات دون صخب أو ضوضاء عبر التفتيش الدورى ، وضبط ساعات العمل ، والتوجيه الدائب من خلال منشورات رئيس القضاء منشور أبى رنات فى أغسطس ١٩٥٧ حول أحكام الإعدام والذى وجه فيه القضاء بسرعة البت فى مثل هذه القضايا بحيث لا تزيد الفترة بين الحكم ورفعه إلى السلطة المصدقة على أسبوع واحد ومنشوره الذى ورد ذكره حول نزلاء الإصلاحيات من الجانحين وقد صدر ذلك المنشور عقب واحدة من زياراته الدورية إلى إصلاحية الجريف .

والتعليم القانونى لانخاله هو الآخر بحاجة إلى لجان ومجالس واندلاع ثورات ولو كان للنظام ذاكرة لاسترجع من ذاكرته الكثير من المعلومات حول هذا الأمر لاسترجع مثلا مشروع التدريب القانونى من خلال العمل والذى تقدم به النائب العام الدكتور زكى مصطفى لمجلس الشعب إبان استعراضه لسياسة الديوان أمام المجلس عقب توليه ويقوم ذلك البرنامج بجانب البعوث الدراسية الخارجية على عقد حلقات دورية للتدريب والنقاش ينظمها أساتذة القانون وكبار العاملين فى حقل القضاء والمحاماة من العاملين والمتقاعدين وقد رفض الانخراط فى برامج

التدريب هذه ، يومذاك ، من وجهت لهم الدعوة من القضاء والمحامين ولعل الرافضة تلك قد رأت أن ليس في العلم زيادة لمستزيد ولا نحسب أن صحبنا هؤلاء قد قرءوا مقالة أبوقراط «ليس لي من فضيلة العلم إلا علمي بأني جاهل» ولهذا فقد اقتصرت برامج التدريب تلك على المستشارين القانونيين في ديوان النائب العام ولو كانت للنظام ذاكرة لاسترجعت جهدي في وزارة التربية حول التعليم القانوني في إطار مشروعات إعادة تنظيم التعليم العالي ونذكر في هذا المقام اللجنة التي كونت برئاسة القاضي العالم الأمين محمد يوسف مضوى وضمت نخبة من أساتذة القانون والقضاء والمحامين ولاشك في أن تقرير تلك اللجنة يرقد اليوم هانئا ـ أو غير هانئ ـ في عصمته أسنان الفئران أو قضت على حواشيه الأرضة ـ في مضابط مجلس التعليم العالي أو وزارة التربية وكان قد استرعى نظرى في تلك الدراسة رسالة مرفقة من عضو اللجنة الأستاذ المحامي محمود حاج الشيخ وكعهده دوما كان محمود محمودا فيما قال وكتب شأن كل من لايلهو بالشعارات ولا يجنح للغو من الحديث ولا يصدر الاتهام إلا بدليل ، ولا يدفع الحجة إلا بسند وحجة أوثق ثم يدلف محمود مذهب من ندرت مثله عنى النظام المصرى ليتحدث عن قوانين الاستعمار ، وإطلاق التهم على تراث زاكر كما لم يتكفيء على نفسه مثل أولئك الذين يرون أن ليس في الإمكان أبدع مما كان . وبهذا ينكرون التراث والأعراف والتحول الاجتماعي اللاهث

وجاء في تلك المذكرة « إن الذين يقولون بأن النظام القانوني المتبع في مصر والتي تربطنا بها علائق الجوار ، والثقافة ، واللغة ـ هو أصلح الأنظمة لابد ركون أن هذه العوامل تشكل نقاط التقاء وإن النظام المصرى يشكل معينا ثريا يمكن أن نهل منه ما يتفق وظروفنا الخاصة ولكنه لايمكن بأى حال جعله النظام الذي نبني عليه تعليمنا القانوني الموحد والقول بخلاف ذلك يهدد اعتبارات التطورين الاجتماعي والسياسي المستقبل للسودان ، وخصائصه القومية ، وتكويناته الاجتماعية المتباينة وذهبت المذكرة للقول بأن نفس الأسباب تجعلنا نستبعد توحيد القانون على أساس القانون الإنجليزي واللغة الإنجليزية على الأبقى استعبدنا للقانون الإنجليزي كأساس لتوحيد تعليمنا القانوني نبذنا لأحكامه التي ستفرض علينا قصاؤنا ولا تتجافى مع ثقافتنا كما لاينبغي نبذ أسلوبه التعليمي المتقدم وخلصت المذكرة إلى أن التعليم القانوني الموحد لابد أن يقوم على قدر من التنوع والانفتاح تمهيدا لخلق الفقه السوداني الأساس الحقيقي للتوحيد .. وفي سبيل هذا لابد من :

١ ـ التركيز على الدراسات القانونية المقارنة وحذف كل المواد التي تساعد بدرجة أقل في تكوين الملكة القانونية .

٢ ـ أساس التوحيد لابد أن يكون فقها سودانيا أصيلا يأخذ من أحكام الماضي

---

(١) عمل المؤلف كوزير للتربية في الفترة مابين فبراير ١٩٧٥ وأغسطس ١٩٧٦

كل ماتلاءم وانسجم مع البيئة .

٣ ـ ازدهار الفقه لايتم بغير استخدام اللغة العربية .

٤ ـ الجمع بين تعليم الشريعة والقانون .

٥ ـ دراسة التشريعات السودانية .

٦ ـ دفع حركة التقنين والتعريب التى بدأت أخيراً

يقول من المؤسى إن النظام قد أصبح نظاماً فاقد الذاكرة يسعى فيه كل واحد لاختراع العجلة من جديد ويفيد ماقلناه فى هذا المقام ماكتب الخبير فيبا ان لم نقلها إن الدولة الحديثة لاتقوم ولاتستقر إلا عبر المؤسسة والذاكرة الحضارية والذاكرة الحضارية هى التوثيق والمقدرة الاسترجاعية وفى واقع الامر فإن أى تنظيم حتى التنظيمات البدائية لا يستقيم شأنها بدون ذاكرة ، وذاكرة المجتمعات البدائية هى أقاصيص الكبار التى تروى التجارب وتتحدث عن السوابق . وتكشف للناس أوجه الترابط بين الماضى والحاضر ووفق هذه التجارب والسوابق ينظم المجتمع نفسه ويضبط العلاقات بين أفراده ومجموعاته بيد أن قائلاً قد يقول نحو إن النميرى لم يكن يعنيه من كل هذه المظاهرة عدالة القضاء ناجزة كانت أم غير ناجزة أو تطوير التنظيم القانونى أو تأصيل القوانين فما كان يستهويه هو لعبته المفضلة ألا وهى الإرباك وتغيير الفرس فى حومة السباق حتى وإن كان فرسه ذلك مهراً أبياً أو جواداً جامحاً لايشق له غبار ولا عجب أن لم يكن للنميرى فى نهاية الأمر إلا الفرس العجفاء اثر النميرى إذن أن يربك الناس بإلهائهم عن موضوع استقلال القضاء وأزمة القضاء بأسطورة جديدة اسمها الثورة التشريعية والعدالة الناجزة وكان يدرك وهو يفعل هذا أنه يصيب القضاء فى مقتل فما أكثر من سيؤذونه من الذين عانوا من بطء الإجراءات القضائية ، وتمحل بعض القضاة ، وأحابيل بعض المحامين فى تعطيل العدالة بحيل إجرائية كثر .

وهكذا أحدث المنابر تهتز بالحديث حول العدالة الناجزة . وأصبحت تطفح بمقالات بعض القانونيين وهم يجاهدون النفس لإيجاد تكييف قانونى لهذه الثوره المباركة مما سنورد جوانب مخبرية منه فى فصل لاحق حول القضاء فى الاسلام ولكننا سنقف عند واحدة من هذه الشروح والحواشى لتوجهات الرئيس فى مسعاه لإرساء قواعد العدل الناجز ألا وهى تعليق النائب العام الدكتور حسن الترابى لجريدة الشرق الأوسط (١٩٨٣/٥/١٧) أى قبل صدور القوانين الإسلامية بأربعة أشهر قال الدكتور وهو يشرح مفهوم العدالة الناجزة إن البرنامج ـ أى برنامج العدالة الناجزة ـ اتجه إلى اتجاهين الأول لديوان النائب العام إذ أن كثيرا من التظلمات التى تتبع لديوان النائب العام والقطاع العام يمكن أن تسوى فى إطار الديوان أما الاتجاه الآخر التى اتخذت ـ وهو قلب البرنامج ـ جملة من القوانين أجرت تعديلات فى الإجراءات المدنية والجنائية بصوره تسرع من حركة

السير فى القضايا ومضى الدكتور الترابى ليتناول بالذكر أسبابا عديدة تقود لبطء الإجراءات مثل قلة القضاة وضعف الوسائل القضائية المساعدة وبطء الإجراءات وكثرة التعديلات وأخيرا مشكلة نشر القوانين بعبارة أخرى كان النائب العام الدكتور الترابى يرى أن المشكلة كلها مشكلة إدارية وتنظيمية لا مشكلة أصولية ومبدئية .

إلا أن أبلغ ما ورد فى حديث الدكتور للشرق الأوسط هى إشارته للقضاء عندما سئل عن استقلال القضاء فى السودان ، خاصة وقد جاء ذلك الحديث فى إطار أزمة القضاء ذكر الدكتور أن « استقلال القضاء متوفر فى السودان بوجه لايكاد يكون متوفرا فى بعض البلاد المجاورة **وخاصة أننا أخذنا بالنظام البريطانى** فى استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضى فقط ولكن للهيئة القضائية التى يعمل فى إطارها وأظن من حيث استقلال القضاء فهو متوفر فى السودان بوجه لايكاد يتوفر فى بلاد شبيهة » ومن العجب حقا أن يكون صاحب هذه المقولة التى تصف النظام القضائى البريطانى بأنه نموذج يحتذى بل يشمله بالتخصيص ويقول بأن اختيارنا لذلك النظام هو ضمام الأمان لاستقلال القضاء هو نفس الرجل الذى يقف بعد عام واحد ليتحدث عن سموم التشريعات الغربية التى انسابت إلى قضائنا وتشريعاتنا والغرب هذا - حسب معارفنا الجغرافية - يشمل بريطانيا بين ما يشمل بيد أن هذا ليس هو التناقض الوحيد الذى لمسناه بين مقالات الأستاذ وأفعاله فى دولة الصحوة الإسلامية وتحت ظل الإمام ، سادس الراشدين ، إذ سنكاد نجد نماذج لهذا التناقض فى كل فصل من فصول هذا الكتاب .

وعلى كل فقد أتبع النميرى إربكه المنعقد فى يونيو ١٩٨٣ (الثورة التشريعية والعدالة الناجزة) بزلزال بان فى سبتمبر ١٩٨٣ (قوانين الشريعة الإسلامية) وكما أخذ الفقهاء والدعاة فى ركض المتسارع يبغون أنماطا من التكييف النظرى لأفكار الإمام التى سمعوها للمرة الأولى وقد أرهقوا بالدأبهم من نقل الوحى النميرى ، ذهب بعض آخر هذه المرة يحدث الناس عن الثورة الحضارية والتى ستمتد - بإذن الله - فى أصقاع العالمين ، ولما عودة للحديث عن ثورة التحضير هذه إلا أن الذى يعنينا فى هذا الباب من أمر هذه القوانين (قوانين سبتمبر ١٩٨٣) هو المنهج الذى اتبع لإصدارها ، إذ صدرت جميع هذه القوانين بأوامر مؤقتة وعكف على صياغتها رجلان وامرأة حسبما قال فخر القضاة يوسف على الطيب وقد شهدنا كيف أن تعديلات القوانين قد تمت جميعها فى الماضى بعد أن شارك فى إعدادها نفر من العاملين فى حقل القانون ، وتعرضت لنقاش واسع بين أكثرهم ، وأجيزت بعد جدل مستفيض فى مجلس الشعب بل أن بعضها قد أعيد من المجلس للمزيد من الدراسة مثل بعض مشروعات القوانين التى صدرت من لجنة إعادة النظر فى القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية وقد أقلقنى كثيرا أن أقرأ مقال أستاذى الفاضل الشيخ صديق محمد الأمين الضرير هل يطلب التجمع

الغاء القوانين الإسلامية تحت غطاء سبتمبر (الأيام ٢٥/١١/١٩٨٥) ومصدر قلقي ليس هو الخلاف الموضوعي بيني وبين تسبخي والذي تعكسه هذه المقالات وإنما أقلقتني إشارته إلى أن قوانين سبتمبر وما تلاها قد صدرت بعد دراسة مستفيضة ، وجاء في ذلك المقال إن الذين يدعون أن هذه القوانين قد صدرت في فترة وجيزة « يجهلون أو يتجاهلون الفرق بين إصدار القوانين وصياغة أو وضع القوانين فإصدار ثمانية قوانين في شهر واحد لايعني مطلقا أن صياغتها تمت في شهر » ويوحي المقال بأن تلك القوانين تعود إلى عهد لجنة إعادة النظر في القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية والتى كان الأستاذ العالم عضوا فيها وفي واقع الأمر فإن تلك اللجنة باستثناء قانون أصول الأحكام لم تضع واحداً من قوانين سبتمبر فقد أعدت تلك اللجنة مثلا مشروع قانون لحظر الخمر يقوم على التدرج ومشروع قانون للسرقة الحدية ومشروع قانون بتحريم المعاملات الربوية بين الأفراد وقد تعثرت جميع مشروعات هذه القوانين في مجلس الشعب والذى حسب أن في تطبيقها ، بالرغم من طبيعتها التدريجيه ، مايقود إلى إربك كبير ولاريب في أن الفقهاء الذين دعوا للتدرج في الأحكام حتى في أمور كحظر الخمر ودعوا للتريث في القوانين الاقتصادية التي تهز المجتمع مثل قصر تحريم الربا على المعاملات الفردية كانوا يدركون مغبة التعديل الشامل وإلا لما تجنبوه فما هو التغيير الكيفي الذى وقع على السودان في بضعة أعوام حتى يتناسى الفقهاء كلما أشاروا إليه من محاذير

إن العجلة التى صدرت بها تلك القوانين كانت لأمر في نفس يعقوب « الإمام » وبما أننا بصدد الحديث عن العجلة في إصدار القوانين فقد يفيد أن نشير إلى الحملة التبشيرية المشكورة التى قادها الدكتور الترابي إبان توليه ديوان النائب العام ضد استغراق الرئيس في إصدار الأوامر المؤقتة بصورة تتعارض مع المادة ١٠٦ من الدستور والتى تجيز إصدار مثل هذه القوانين في حالة غياب مجلس الشعب أو حالة نشوء ظرف هام ومستعجل ولم يكن المجلس غائبا ولا كان الظرف هاما ومستعجلا خاصة ونحن نتحدث عن تعديل قوانين ظل السودان يعمل بها عبر خمسة وسبعين عاما ومن البدهي أن يكون الأمر أدعى للالتزام بالدستور إن كان من بين هذه القوانين ما يتعارض مع نصوص الدستور نفسه مثل قانون الإثبات (القيود على حق الشهادة بالنسبة للكافر والمرأة في الحدود لتعارضه مع المادة ٣٨ من الدستور (عدم التمييز على أساس الأصل أو العنصر أو الموطن المحلي أو الجنس أو اللغة أو الدين) ولم يكن الدكتور الترابي يجهل هذا التعارض مع الدستور ، إذ أنه سعى من موقعه الجديد (مستشار رئيس الجمهورية) لدى رئيس مجلس الشعب للسماح بتقديم تعديلات الدستور في مطلع عام ١٩٨٤ وكانت حجته هي أن بعض هذه التعديلات ضرورية وإلا أصبحت بعض القوانين غير دستورية وكان رئيس المجلس يتلكأ في هذا الامر تواطؤا مع بعض قيادات التنظيم السياسي حتى لاترى تلك التعديلات النور

ولم يكن الدكتور الترابي هو الإسلامي الوحيد الذي كان يذكر الناس - والذكرى تنفع المؤمنين - بضرورة احترام نصوص الدستور حول إجراءات التشريع فقد تبع الدكتور الترابي في ندائه الصحيح دال حول ضرورة الاحترام بما يقول به الدستور حول التشريع الأستاذ حافظ الشيخ رئيس الإدارة العامة للبحوث بديوان النائب وهو واحد من أقطاب الإخوان المسلمين تحدث الأستاذ حافظ لجريدة الصحافة في ١٩٨٣/٢/٢٤ يقول : إن التشريعات المتصلة بالمهن القانونية والقوانين التي تتأثر بها قطاعات كبيرة من الشعب مثل قانون تقييد الإيجارات (وكان ذلك القانون قد صدر بأمر مؤقت) ستكون أدعى للقبول كلما أتيح للمهتمين فرصة أكبر لمناقشتها وهذا ما يتوقع أن يقوم به مجلس الشعب باستطلاع آراء المواطنين والمختصين في مشروعات القوانين المقدمة إليه ولكن لا تتاح له فرصة بالنسبة للأوامر المؤقتة » فإن كان هذا هو حال قانون تقييد الإيجارات فكيف الدفاع عن صدور قوانين تهز الكيان القضائي وتربك الاقتصاد وتثير حفيظة غير المسلمين من أهل السودان بمثل هذه الأوامر المؤقتة بل يقسر الناس قسرا على قبولها **ويوصف من يعارضها بالكفر والخروج عن الملة .**

دعنا بعد كل هذه التوطئة التي طالت والتي تناولنا فيها دعاوى التأصيل الفقهي في السودان تاريخها ، وماهيتها ، وتوجهها ننتقل إلى قانون واحد هام من قوانين سبتمبر ألا وهو قانون العقوبات لنبين ما فيه هو الآخر من أوجه التناقض والارتباك ثم نذهب من بعد لتكذيب الفرية الصارخة حول موقف السودان الصحوي الرائد في إقامة شرع الله بإصداره لذلك المسخ القانوني .

الفصل الثانى

إسلام العدل..
وإسلام النطع والسيف

وإذا الحق طلاء الخبثاء ، رسن الواهن ، سيف المعتدي
ضلة الجهال ، لغز الحكماء ، ذلة العبد ، عرام السيد
(العقاد)

براعة الاستهلال :

استهل الإمام النميري صحوته « الإسلامية » التي استهدفت إقامة شريعة الله في الأرض بإصدار القوانين الجزائية . فشرع الله لايبدأ بالعقاب. وكان هذا هو مبعث الشبهة الأكبر في اهداف ذلك التوجه الإسلامي المزعوم. مما أجاز أحدا قد حسب أن النميري اراد القانون لذاته. ولا أبتغى به وجه الله ومرضاته. فالقانون كما اثبتت الأحداث التي تلاحقت لاهثة من بعد ، لم يرد منه إلا أن يكون سوط عذاب للخصوم ، وآلة ترهيب للمناوئين. وإلا فكيف يمكن للمرء أن يفسر بأن إمام اهل السودان لم يجد في كتاب الله الكريم الذي احتوى على مائة واربع عشرة سورة تضمنت بضعة الاف من الآيات ماسيقي منها ليستهل به ثورته « الاسلامية » غير ايات الحدود التي لاتتجاوز العشر ألا وهي ايات الزنا في سور النور والفرقان والإسراء والممتحنة. وايات السرقة في سورتي الممتحنة والمائدة (البيعة على عدم السرقة) وايات القتل. ثم اية الفساد في الأرض. فاي براعة استهلال هذه ؟ علما بانه قد وردت في هذا الكتاب الكريم ايات تشير للعدل قرابة العشرين مرة (لاعدل ، تعدلوا ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) ، كما وردت ايات تشير للإحسان اكثر من اربعين مرة (إحسان ، احسنتم ، أحسنوا ، احسن ، يحسنون ، حسنا) والعدل والإحسان هما جوهر الدين .

إن انتقاء ايات الحدود من بين مايربو على الألفي اية ليفتتح بها امام اهل السودان ثورته « الإسلامية » قد فضح ذلك التوجه « الإسلامي » منذ بدايته وكان هذا التضييق الانتقائي للشريعة الاسلامية. هو من ما أثار الاشتباه في دواعي تطبيق الشريعة. فما اختار إمام. الصحوة ، وهو يرسي قواعد الدولة الإسلامية ، فيما ادعى ، مااختار من الإسلام عدله. ولااختار منه إحسانه. ولااختار منه تسامحه ، ولااختار منه مكارم أخلاقه. وإنما اختار الحساب والعقاب. بيد ان الإسلام يقوم على مرتكزين أولهما التوحيد وثانيهما العدل. وقوام التوحيد ليس هو فقط وحدانية الله وأحديته وإنما هو أيضا وحدة الوجود والكائنات. ووحدة الإنسان مع نفسه ألا وهي توافق السيرة والسريرة ، والجهر والعلانية ، ووحدة

الإنسان مع الإنسان عبر التراحم والتكفل ، ووحدة الإنسان مع الطبيعة مما نسميه اليوم بحماية البيئة . فما فساد البر والبحر إلا نتاج لافساد الانسان « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون » (الروم ٤١) كما أن التعبير عن التوحيد ليس هو إسلام الامر لله فحسب « قل لا أملك لنفسي نفعا ولاضرا إلا ماشاء الله » (الأعراف ١٨٨) وإنما هو أيضا سيادة الإنسان النسبية على نفسه فالعبودية لله (وكل الخلق عبيد الله) هي في ذات الوقت نفى لعبودية الإنسان لغير الله « أفغير الله تأمرونى اعبد أيها الجاهلون » كما ان إسلام الامر لله ليس رديفا للاستكانة وانما هو ، في حقيقته ، حسن ظن بالله ومن حسن ظنه بخالقه حسن ظن الخالق به وفى هذا الإطار فالإنسان مكلف لأن يسعى بنفسه لكل مافيه خير دنياه وآخرته « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (التوبة ١٠٥) وبالرغم من كل سفسطة أهل الجبر والاختيار فان الانسان في سعيه هذا هو الرقيب على نفسه ، وبنفسه وحدها انى نقيه من نوازع الشر ، ونزغات الشيطان فقد خلق الله الانسان ، وعلمه الأسماء ، كلها ، ومنحه منة العقل ثم ألهمه الفجور والتقوى « ونفس وماسواها * فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس ٧ ـ ٨) .

ومن الجانب الاخر فان العدل هو قوام الدين . فالدين مصلحة في أساسه وماجاء الدين إلا لنشر الوية العدل الحانى بين الناس وقد ابتعث الله رسله لاجبابرة ولامنتقمين وإنما انبياء رحمة ، وامراء عدل « و مرت لاعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم اعمالكم لاحجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير » (الشورى ١٥) كما حث القرآن الكريم على اقتفاء العدل حتى مع الخصوم . فقد ورد في السيرة ان رسول الله (ص) قد غلبته العاطفة حين اتهم أنصارى يهوديا بسرقة درعه فأراد الرسول (ص) الانتصار للأنصارى إلا انه رد نفسه عندما ارتابه شك في صحة اتهام الأنصارى لليهودى فنزلت الايه « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولاتكن للخائنين خصيما * واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما * ولاتجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لايحب من كان خوانا اثيما * يستخفون من الناس ولايستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لايرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا » (النساء ١٠٥ ـ ١٠٨)
وقد كان الأنصاري كاذبا في دعواه التى اراد ان يضل بها الرسول (ص) وهذا مناط قوله تعالى في نفس السورة « ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك ومايضلون إلا أنفسهم ومايضرونك من شيء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » (النساء ١١٣) .

وكان الرسول الكريم احرص مايكون على توجيه عماله دوما بتوخى العدل ومجانبة الظلم ، ومن ذلك نصيحته لمعاذ بن جبل « اتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » وسار اصحاب الرسول على منهج من سنه الخير والعدل

هي سنة النبي الكريم فلم يحملهم غضب ولم يدفعهم شنئ على منع العدل عن الناس ورد الحقوق إلى اهلها . ومن هذا موقف عمر بن الخطاب مع ابي مريم قاتل أخيه زيد بن الخطاب . وكان زيد حبيبا إلى نفس عمر . ومع هذا فلم يمنع عمر بن مريم حقه ، ولاأبي عليه رد ظلامته . فقصة أبي مريم نموذج أسطوري لعدالة الحاكم ، وديمقراطيته ، وامانته الخلقية . وقد اتى ابو مريم إلى عمر يطلب حقا فامتعض أمير المؤمنين عندما رآه وحمله حربه على أخيه الحبيب لأن يقول : « والله لاتحبك نفسي حتى تحب الأرض الدم المسفوح » فرد الأعرابي بقوله : « أو مانعي هذا حقا ؟ » فما كان من عمر الا أن قال : « لا ورب الكعبة » فما كان من الأعرابي إلا أن قال : « إنما تحسي من عدم الحب النساء » فالأعرابي الجلف الغليظ ينشد حقه ولايعنيه كثيرا إن أحبه أمير المؤمنين أو أبغضه .

إن مثل هذا الحاكم القدوة في العدل والسماحة لقادر على أن يكتب إلى أمراء جنده ويقول : « ألا إني لم أبعثكم امراء ولاجبارين ولكن بعثتكم أئمة هدى يهتدى بكم . فدروا على المسلمين حقوقهم ولاتضربوهم فتذلوهم ، ولاتحمدوهم فتفتنوهم ، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم » . وقد سار على نهج العادلين وفق سيرة عمر هذه . كان ذلك ابان ولايته القضاء . أو ولايته الخلافة . فكان أكثر مايحث عليه الولاة هو التزام العدل حتى مع الخصوم لأن كل البشر نظراء في الحق مهما اختلفت مللهم . وكتب على بهذا المعنى للاشتر النخعي واليه على مصر يقول : « واشعر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبة لهم ، واللطف بهم ، فإنهم صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الحق » . فالعدالة الشاملة لاتعرف تمييزا بين المسلم وغير المسلم فهي حق لكل البشر .

أما ثاني ماأثار الشبهات حول ذلك التوجه الإسلامي فهو استغلال تطبيق الحدود للتشهير بالمحصنات ، وإذلال الرجال حتى أصبح تطبيق الحدود محل مباهاة من الحاكم في مسيراته السياسية والدينية حتى تشكك بعض اهل السودان فيما إذا كانت عواصمهم حقا هي الخرطوم وواد مدني أم سدوم وعاموراء . وقد كان من الجلي الذي لاخفاء معه أن امام اهل السودان قد أراد بأفعاله في تطبيق الحدود ترهيب اهل المدينة الذين مافتئوا يناوئون السلطان فيما يهمسون به في مجالس الانس ، ومنتديات العشية في حيطة متوجسة . وحذر مستريب . فإن كان لسامر هذه المجالس أن ينفض فلابد من أن يساط اهلها (يضربون بالسياط) ويشهر بهم حتى يلزم كل منهم عقر داره وهو يقول : « إذا الفتنة انتشرت في البلاد ورمت النجاة فكن إمعة » . علما بأن الإسلام قد نهى أكثر ما نهى عن التشهير والسباب : « ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » (الأنعام ١٠٨) ولم يقف الإذلال للناس عند حد الاتهام بالمعاصي . واغتيال الشخصية بالتشهير بل ذهب إلى حد وصف كل ذي رأى مناهض لتلك البربرية بالكفر . والإلحاد والزندقة ، والنفاق دون تقديم دليل واحد على هذه الاتهامات الغليظة . وليس كل هذا من الإسلام في شيء . ويشهد التاريخ كيف إن أئمة الهدى في فجر الإسلام كانوا يحاسبون القاذفين حسابا عسيرا . ومن شواهد التاريخ مثلا

قصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص يوم أن رمى أعرابيا بالنفاق جاء الأعرابى إلى عمر يشكو مما لحق به من أذى ويقول « مانافقت منذ امنت بالله » ، فما كان من عمر إلا أن استدعى عمرو بن العاص ليثبت اتهامه للأعرابى أو يطاطىء رأسه ليقتص منه الرجل ولم يكن عمرو يملك دليلا على اتهامه للأعرابى فطأطأ رأسه للضرب حتى عفا عنه الأعرابى .

إن المرء ليكاد يجزم بأن التركيز الغريب على قضية الشرب ، خاصة بين أهل المدينة ، لم يقتضه حرص على الرشاد ، أو رغبة فى محق الفسوق من الأرض فلو كان هذا هو الحال لما وقف أمام أهل السودان قبل عام واحد ونصف العام من صدور هذه القوانين بدين رئيس مجلس بلدى أم درمان لأن مجلسه قرر منع بيع الخمر وتداولها العلنى فى المدينة وكان محور حديث الإمام يوم ذاك هو أن الشرب لن توقفه القوانين ولكلا الموقفين دواعيه السياسية دواعى الموقف الاول هو الترهيب والإذلال ، كما قلنا ، اما الموقف الثانى (أى الموقف السابق) فقد جاء فى وقت كان فيه نظام نميرى يترنح امام مظاهرات الابفاع من تلاميذ المدارس التى انتظمت القطر كله ، ومجابهات رجال الجيش ، وتململ المهنيين فى اكثر من موقع وكلها نذر شر مستطير ولاسبيل لتنفيس هذا الموقف عبر إلهاء المدينة بأسطورة يصنعها اللاهون فيكسب النميرى بذلك شهرا او بعض شهر حتى يقضى امرا كان مفعولا اسطورة تعدى ثمانية الشامتين على مجلس بلدى أم درمان (واشعل أعدائى بأنفسهم) ، وتلقح الشائعات حول الضربة القادمة على الاخوان المسلمين (وهى شائعات صانعها هو ناشرها وناشرها هو مصدقها) شأن كل الذين يقتاتون على نثارات القول من عوام العوام وعوام المتعلمين على حد سواء اما أهل مجالس الأنس فقد أمسوا حامدين شاكرين منة الرئيس عليهم . فقضايا الوطن والناس عندهم هى ضرب من المقبلات يتعاطونها كما يتعاطون الزيتون فى هذا البلد الأمين كان هذا هو حالهم ، ومازال ، والأمر لله من قبل ومن بعد .

بقى مصدر الشبهة الثالثة الا وهو المغالاة فى تطبيق الحدود والحرص على انتقاء لون من القضاة لايقضون إلا بالهوى ولايحدون الناس إلا بنص الاثم وفقا لما تقول به الإرادة السنية ، صاحبة السلطة الأميرية وقد عرفت تلك الأيام وقائع ترصد للبعض ، والنية المبيتة ضد البعض الاخر ، وابتداع التهم التى لايعرفها الشرع مثل الشروع فى الزنى وقع كل هذا بالرغم من إفراط الاسلام فى الترخص فى حالة الحدود توفيرا للمخارج للناس فالقاعدة الشرعية العامة تقول إن للتهمة حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية كما أن لها حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية .

ولأجل هذا فقد نهى الفقه الإسلامى عن إثبات التهم بالتهديد ، ونهى عن إثباتها بالوعيد ، ونهى عن إثباتها بالاكراه ، ونهى عن إثباتها بالكذب ففى رأى مالك فى (المدونة) مثلا « لاإكراه من القاضى او الوالى مثل السجن والتعذيب والقيد حتى

إن أحرج المسروق لاحتمال وصوله المسروق له من غيره » وفي قول عمر « ليس الرجل بأمين على نفسه إن جوعته أو ضربته أو أوثقته » وإمعانا فى الترخص أنكر الإمام ابن تيميه الاعتماد المطلق على القرائن واستفاض فى الإفتاء في هذا الأمر حسبما ورد فى (فتح القدير) يقول إمام أهل السلف « لاحد على من وجد به ريح الخمر أو تقيأها لأن الرائحة محتملة فلا يثبت بالاحتمال مايدرىء بالشبهات ، وكذا الشرب قد يكون عن إكراه » وقد ورد قول ابن تيمية هذا بالرغم من أن المشهور هو الحكم بالقرينة الظاهرة ، ومافعل ابن تيمية هذا إلا توفيرا للمخارج لعباد الله فأين كل هذا من تشديد إمام أهل السودان فى تطبيق الحدود ؟ وأين كل هذا من تحريض الوالى للقضاء بفرض أغلظ العقوبات ؟ وأين كل هذا من نفاق بعض الفقهاء الذين اعتلوا المنابر يبشرون بمحق الفساد من الأرض ويظاهرون بكتاب الله وهم يفترون على الله الكذب ؟ ولانحسب أنا قد ظلمنا احدا فالذى يرى فى سرقات الصبية جرائم نكراء تستوجب القطع ويغمض عينيه عن نهب بيت المال ليس بصادق مع نفسه ولامع ربه وغير صادق مع نفسه ومع ربه أيضا ذلك الذي يحسب تبرج القاصرات شروعا في الزنى ولايرى منكرا فى وفود فاتنات الروم اللائى يصطحبهن القوادون الدوليون إلى قصور الإمام الجوريق فى الخرطوم بحرى والسدير فى أقاصى الشمال . وبين الجوريق والسدير قصر ذو شرفات يطل بمحله المنسق على النيل . والطلم مربوط بفناء ، كل واحد منهم الا رحم الله المتلمس وعفر للفقهاء ، فهم قوم يبتغون الرجال ولايبتغون الهدى .

المذكرة التفسيرية والفجوات الفكرية

بيد ان الكذب الأصلع لم يقف عند حد الانجار بالدين . واستغلال حدود الله من أجل السياسة الدنيوية بل ذهب إلى حد التزييف والانتحال وهذا هو شأن قوانين سبتمبر العقابية التى نقلت نقلا غير أمين من قانون وضعى قائم ثم نسبت كذبا وبهتانا للإسلام وكان الناس لايقرأون وقد انطلق النميرى فى أحرياب أيامه . وقد حسب ان الدنيا قد دانت له . من فرضيات تقول بأن كل قارىء لاعقل له شهد سبتمبر مولد بضعة قوانين كان فى صدارتها قانون العقوبات وقانونا الإجراءات الجنائية والاثبات وقد صحبت القانون الأول منها (قانون العقوبات) مذكرة تفسيرية يفترض فيها أن تكشف للناس عن وجه الخلاف بين القانون الجديد والقوانين « الطاغوتية » الملغاة كما تكشف عن أوجه التمايز بين القانونين سيما وقد وصف القانون الجديد بأنه ثورة تشريعية تعيد لنا « وجهنا السمح » الذى افتقدناه فى القانون القديم وذهب الناس ينقبون فى هذه المذكرة عن كل هذا الجديد أو بعض منه فعادوا من الغنيمة بالإياب وبصرف النظر عما فى تلك المذكرة التفسيرية من فجوات فكرية لايجد معها الباحث مايعينه على الإدراك السليم لماهية ودوافع ومرامى وخصائص القانون الذى تفسره ـ شأن كل مذكرة

تفسيرية للقوانين ـ فإن المذكرة تحمل أيضا ألوانا من المغالطات والأكاذيب ، والدعاوى الظالمة .

كان أول القصيدة كفرا ، إذ بدأت المذكرة فى فقرتها الأولى بالقول بأن القانون (أى قانون عقوبات السودان) قد عدل منذ الوهلة الأولى ليخرج من المسئولية الصغير والمجنون والسكران . ويبدو أن كاتب هذا النص لم يقرأ القانون الذى عدله ، أو انه قرأه ولم يفهمه او أنه قرأه وفهمه جيدا ومع هذا آثر ـ اعتمادا على سوء الظن بعقول الاخرين ـ أن يتكذب على الحقائق . فالقانون المفترى عليه يقول فى مادته (٤٩) « لاجريمة فى فعل يرتكبه (أ) الصغير الذى تقل سنه عن العاشرة (ب) الصغير الذى تبلغ سنه العاشرة وتقل عن الرابعة عشرة إذا لم يبلغ من نضج الإدراك مايكفى لحكمه على ماهية الفعل الذى يقع منه ونتائجه » كما تقول المادة (٥٠) « لاجريمة فى فعل يقع من شخص تعوزه ـ وقت ارتكابه ذلك الفعل ـ القدرة على إدراك ماهية أفعاله او السيطرة عليها بسبب الجنون الدائم أو المؤقت أو العاهة العقلية » .

وذهبت المذكرة من بعد للقول بأن القانون الجديد بإلغائه للحدود المختلفه للعقوبات يسعى لأن يترك خيارا واسعا للقاضى . وفى واقع الأمر فإن الخيار الذى يجب أن تتركه القوانين للقضاة هو خيار محدود بالقدر الذى يوفر للقاضى حرية فى ممارسة السلطة التقديرية فى فرض الجزاء على ضوء الوقائع التى انبثت أمامه ، وظروف الجريمة ، والعناصر المخففة للحكم على المتهم . كل ذلك فى إطار عقوبة لها حدود دنيا وحدود عليا قررها الشرع . إلا إذا أردنا أن نمنح القضاة سلطة للتشريع . إن تقنين الأحكام وثباتها أوجبه ـ فى الأساس ـ ضمان ثبات القضاء واستقراره ، حتى لايصبح عموضه مضية للتجاوز الظالم أو الحكم المغرض . وهذا هو الذى حمل البعض فى البلاد التى لاتعرف القانون المكتوب إلا لماما (النظام الأنجلو سكسونى) إلى الدعوة إلى تقنين السوابق القضائية علما بأن المحاكم فى هذه البلاد تلتزم بالسوابق التزاما يكاد يكون دينيا . وسنرى كيف أن هذا الخيار الواسع كان هو المنفذ الكبير الذى ولج منه قضاة الطوارىء إلى التجاوز البالغ فى الاحكام ، والتناقض الفاحش بين حكم وحكم حتى فى القضايا التى تتوافق عناصرها بل وتكاد تتطابق . وقد بلغ ذلك الخيار الواسع للقضاة حده المرعب فى المادة ٤٥٨ (٣) (د) من قانون العقوبات السبتمبرية تقول تلك المادة « إذا درىء الحد بشبهة جاز توقيع اى عقوبة تعزيرية أخرى حتى لو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون كما لا يمنع عدم وجود نص فى هذا القانون من توقيع اى عقوبة شرعية وقد فرغ هذا النص حكمة الفقه الإسلامى الخالدة « ادرءوا الحدود بالشبهات » من مضمونها . فإن كان هناك حد درأته شبهة فلا مكان للاتهام بعد ذلك فما بالك بمن يقول بالتعزير حتى فيما لانص فيه فى القانون . ويتضح من تلك المادة أن الذى يريده الشارع « الصحوى » ليس هو إقامة حدود الله ، وإنما هو إذلال من يريد إذلاله بصرف النظر عما يقول به الشرع ، ويقول به القانون ، وهذا مناط قولهم « حتى ولو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون »

وبجيء من بعد للفقرة الثالثة في المذكرة التي زعمت بأن القانون الجديد يسعى لتطبيق العقوبة على الغني والفقير والافتراض هنا أن القانون الموءود كان يفرق بين الأغنياء والفقراء كما ادعت المذكرة بأن التعديل قد تم حماية لحقوق الناس من الشفاعات الفاسدة وكأن القانون القديم كان يبيح مثل هذه الشفاعات ، وهذا نمط مما أسميناه بالأكاذيب والدعاوى الظالمة فقانون عقوبات السودان هو نفس القانون الذى أورد في مادته ١٩٢ (أ) و (ب) النص على محاسبة كل من يحاول التأثير على سير العدالة بالتأثير على القضاء في أى إجراء مدني أو جنائي ، أو تأثير رجال الشرطة على أى منهم ومع هذا فإن الذين يؤرق ضمائرهم الحرص على سيادة القانون على الغني والفقير هم أنفسهم الذين قاموا بصياغة مشروع تعديل الدستور مقترحين إزالة المادة ١١٥ منه والتي تشير الى محاكمة رئيس الجمهورية وتحدد إجراءات تلك المحاكمة مما يجعل للإمام حصانة وكانوا بذلك قاصرين في موضعين ، قصورا أخلاقيا وقصورا فكريا فقصورهم الأخلاقي هو تجاوزهم لمعايير في الحكم هم واضعوها أساسا أما القصور الفكرى فهو ظنهم بأن هناك حصانة للوالي في ظل الحكم الإسلامي فالإسلام لايعرف حصانة لوالٍ إن ارتكب مايوجب الحد ، بل إن الخليفة ـ وهو مصدر كل الولايات ـ إن ارتكب مايوجب القصاص وقع عليه فشرع الإسلام يعتبر الأمة قوامة على الإمام ولها حق تقويمه وعزله وقد اورد البغدادي في (أصول الدين) إنه متى زاغ الإمام « كانت الأمة عيارا عليه في العدول عن خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته » فهذا هو حكم الإسلام الذى يحاسب حتى الأنبياء بما يحاسب به الناس « ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » (آل عمران ٧٩) وينهى عز وجل الأنبياء الذين وهبهم الله الحكمة والنبوة عن ادعاء الألوهية فما هم إلا بشر يعلمون الكتاب ويدرسون ويحتسبون ـ شأن كل العباد ـ إلى ربهم فهو الحسيب الرقيب .

ثم جاءت الفقرة الرابعة من المذكرة بالعجب العجاب جاءت لتبرر استبدال عقوبة السجن بالجلد بل اضافة الجلد إلى كل عقوبة وردت في القانون على وجه التقريب وتقول المذكرة بأن الهدف من هذا التعديل هو منع العقوبات السالبة للحرية حتى يمضي الناس لحالهم بعد الحكم عليهم واستطردت للقول بأن أصل الردع هو العقاب الجسدى الشخصي الفورى ويا له من فهم حيواني متخلف للردع والتربية ! ياله من فهم حيواني ذلك الذى يساوى بين البشر والجحوش ، بل إنه حتى الجحوش تسعى جماعات الرفق بالحيوان لحمايتها من العلواء إن هذا الادعاء الذى قالت به المذكرة حول أصل الردع ليس فهما متخلفا فقط بل هو أيضا جهل بروح الإسلام فأصل الردع في الإسلام هو مخافة الله أولا ثم النفس اللوامة التي تنهى الإنسان عن الهوى « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ ـ ٤١) وأصل الردع في الإسلام

هو الخوف من غضب الله « واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة » (الأعراف ٢٠٥) وأصل الردع في الإسلام هو حساب النفس « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » (الإسراء ١٤) إن عظمة الإسلام الحقيقية هي توقيره للإنسان وحثه إياه على أن يتبصر بعقله في الكون والكائنات وإلزامه بتوافق سريرته مع علانيته حتى لايخفي في نفسه ما الله مبديه ثم جعل الإسلام الإنسان من بعد كل هذا حاكما على نفسه وتصرفه فقد ألهمه الله الفجور والتقوى ، وحباه بنعمة العقل ، وخط له الطريق الهادى إلى المحجة البيضاء ، إن أصاب فله وإن أخطأ فعليه ، فالله غنى عن الناس « فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه (النمل ٩٢) « ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين » (العنكبوت ٦) ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير » (فاطر ١٨) « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت ٦) « من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون » (الجاثية ١٥) « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها (الانعام ١٠٤) فالبشر في رأى الاسلام ، ليسوا بعجماوات حتى يردعوا بالأذى الجسدى وإنما هم رجال ونساء أسوياء يحكمهم ضمير مستيقظ ، ويوجههم عقل مستنير ، وتردعهم نفس لوامة إلا من أغشاهم الله فهم لايبصرون .

ومع تلك الجهالات التى فجعنا بها مجتهدو الصحوة حول الحكمة في الغاء العقوبات السالبة للحرية فقد شهدنا تلك العقوبة تستخدم في حالات لايجوز فيها التعزير ، ناهيك عن الحد ، ونشير هنا إلى مجالس نصح الرعية للإمام فقد طبقت العقوبة السالبة للحرية على الصادق المهدى وهو يخاطب الناس من منبر للصلاة ناصحا ومجتهدا الرأى حول التوجه الإسلامي الجديد . كما طبقت على المواطن المصباح الذى وقف مستجيبا لدعوة الإمام للنصح والمشاورة ومحدثا الإمام في مسجد للصلاة عن رأيه ، هو الآخر في هذا التوجه الجديد اللهم إلا إذا أراد مجتهدو الصحوة النميرية القول بأن هذه السماحة والرخص في الأحكام بمنع العقوبات السالبة للحرية تنطبق على اللصوص والزناة ولاينسحب حكمها على قضايا الرأى والفكر ومرة أخرى نقول إن الإمام ومجتهديه ما أرادوا بتعميم الجلد كعقاب لكل جريمة وجناية حماية الناس من سلب الحرية وإنما أرادوا به إذلال الرجال وتمريغ أنوفهم في الوحل وقد كان قضاة النظام أكثر مايكونون سعادة عندما يطبقون تلك الأحكام المذلة على أصحاب الرأى المناهض للحاكم وسدنته ومع كل هذا لم يستح هؤلاء القضاة من أن ينسبوا هذا المنكر والنهى إلى الإسلام والإسلام منه براء

وما كان هذا هو كل الذى جاءت به المذكرة التفسيرية حول الجلد . فقد أضافت أيضا ضرورة الاعتماد على الجلد لعقم نظام السجون الذى استجد بعد عصر النبوة أو رأيت تهافتا في المنطق . وتسطيحا في الفكر أكثر من هذا ؟ فما أكثر ما استجد على الناس بعد عصر النبوة في إدارة القضاء والأحكام مثل درجات التقاضى ومناهج الدفاع وتخصص المحاكم ومؤسسات الاستئناف . مما قبله

الناس طواعية باعتبار المصلحة المرسلة . وعلى اى فإن البديل لنظام السجون العقيم هو نظام السجون السليم ، والذى يصبح معه السجن إما محجرا أمنياً يعزل فيه الفاسدون ومترددو الإجرام حتى لاينتشرى فيروس وبائهم بين الناس ، أو دار إصلاح وتهذيب للجانحين والمنحرفين . فالهدف من السجن ليس هو التنكيل بالسجين وإنما هو منعه من إلحاق الضرر بالآخرين وإعادة تأهيله ليتآلف مع المجتمع المعافى من الجريمة .

إن عقوبة الجلد ليست بالشيء الجديد الذى جاءت به شريعة سبتمبر ، فقد عرفته قوانين السودان وفرضت لتطبيقه حدودا قاسية حماية للبشر من الإذلال فقد كان قانون السودان يبيح لقضاة الدرجة الاولى أو الثانية عند النظر بصفة إيجازية في بعض القضايا الحكم بالجلد على المتهم الذكر بما لايزيد على خمس وعشرين جلدة ، إذ لايليق أن يطبق هذا الحكم على النساء فهن قوارير ، الرفق بهن أوجب . ومع هذا فقد أوقف محمد أحمد أبورنات أول رئيس للقضاء بعد الاستقلال ، بمنشور أصدره ، تطبيق هذه المادة حتى على الرجال الراشدين لما في ذلك من تحقير لهم على أن يقصر تطبيقها على الايفاع الذكور . وقد بلغ بقضاتنا الأماجد الحرص على توقير الرجال حدا حمل رئيس القضاء عثمان الطيب على أن يفصل قاضيا في شمال السودان تجاوزه هذا المنشور في حكمه بالجلد على رجل راشد .

ونخلص من كل ماتقدم بأن الذى قدم به قانون سبتمبر العقابي لم يكن بحال مذكرة تفسيرية تبين السبل للعاملين بالقانون ، وتهدى دارسيه إلى فهم له مستنير بل هي محاولة قاصرة من أدعياء لايعرفون من الدين إلا قشوره ولايعرفون من أمور دنياهم شيئا . ولهذا فإن تلك المذكرة تمثل أبلغ إشانة لحقت بصناعة القانون في السودان والذى عرف الأساطين في ميدان التشريع والتقنين ممن أشرنا إليهم في الفصل السابق .

التعديل الزائف ... والابتزاز :

يأتي بعد هذه المقدمة للقانون نفسه لنكشف للناس أطيافا من الكذب الصراح والمخاتلة الخادعة ، والزيف الباطل . صدر القانون المذكور بأمر مؤقت (الأمر المؤقت ٣٠ لسنة ١٩٨٣) ألغى بموجبه قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ باعتباره قانونا « طاغوتيا لايعبر عن قيمنا . ولايعكس حضارتنا » بالرغم من أن ذلك القانون قد تعرض لكل ماأشرنا إليه من مراجعات وضمن في المجلد التاسع من قوانين السودان . وقد ورد في الصفحة الأولى من ذلك المجلد بأنه قد تم إعداده بواسطة لجنة القوانين التابعة لديوان النائب العام وتم نشره تحت إشراف الدكتور حسن الترابي والمستشار العام للتشريع على أحمد النصرى . ويذكرُ بأنه عندما أتيحت للدكتور المجتهد ومن معه من الفقهاء الفرصة لإعادة النظر في القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية تناولوا في قانون العقوبات موضوعات ثلاثة فقط هي السرقة ، والشرب ، والقمار . وقد عولجت كل واحدة من هذه الجرائم

في مشروعات قوانين محددة هي مشروع قانون حظر الخمر ، ومشروع قانون السرقة الحدية ، ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) وبعبارة اخرى فقد أبقى الفقهاء على بقية مواد القانون لأنها « لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية » فبقي النهب بها لافسادا في الأرض يصلب ويقطع مرتكبه من خلاف ، وبقي عقاب الزاني والزانية هو السجن لا الرجم او الإعدام . ولم يفرض الجلد كعقاب للقاذف والقاذفة باعتباره الحكم الشرعي في القذف بنص القران اذ ان القران قد فرض الجلد حدا على القاذف والقاذفة ولم يفرضه على الشارب ، فحد الشرب جاءت به السنة .

وقد ترخص المشرعون « الإسلاميون » في عام ١٩٧٨ (لجنة الدكتور الترابي) ترخصا واسعا في تطبيق الحدود في كل تلك القضايا التي وردت الإشارة إليها فقانون حظر الخمر حدد سنة كاملة كفترة إنتقالية قبل أن يتم التطبيق (المادة ٢ ا) كما أباح مشروع القانون للمحافظين ، بناء على توصية المجالس الشعبية تعليق العمل بأحكام القانون لمدة لاتتجاوز عاما اخر إن رأوا أن مرحلة الانتقال لحظر الخمر في مناطقهم تقتضي هذا (المادة ٢ ح) . وخول القانون أيضا لمحافظي المديريات بالأقليم الجنوبي بعد موافقة رئيس المجلس التنفيذي تعليق العمل بالنص القائل بحظر تعاطي الخمور (المادتان ٥ ، ٤) ، ومضى القانون في ترخصه لاستثناء غير المسلم من كل احكام القانون إلا إذا تعامل في الخمر أو حرض مسلما على تعاطيها (المادة ١٧) . واستثنى القانون السفارات الأجنبية فسمح لها باستيراد الخمور لاستعمالها الخاص بناء على توصية وزير الخارجية (المادة ١٦) وبالرغم من أن مشروع القانون قد استهدى في أحكامه بالشريعة الاسلامية فإنه تجاوز الحكم الشرعي الصريح (الجلد) واعتبر عقوبة الشرب تعزيرا إذا خير القاضي بين الجلد والسجن (مدة لاتتجاوز شهرا) أو الغرامة (المادة ١٠) وكان الشرب هو الحالة الوحيدة التي فرض فيها الجلد أما في بقية الحالات (صناعة الخمر ، التعامل فيها بغرض الاتجار ، الشراء بغرض التعاطي ، الحيازة) فقد اقتصرت العقوبة على السجن او الغرامة

أما حول مشروع قانون السرقة الحدية فقد انبنى ذلك القانون على أحكام الشريعة والفقه حول مقومات السرقة (المال المنقول ، المال المتقوم ، الحرز ، النصاب) إلا أن المشروع أضاف إلى هذا الباب سرقة المال العام (المادة ٦) مخالفا بهذا مايقول به الشرع حول شبهة ملكية السارق لهذا المال العام كما احتهد واضعو القانون الرأى فأسقطوا القطع في ست حالات هي أن يكون المسروق مطعوما تعاطاه الجاني قبل أن يخرج به من حرزه ، السرقة بين الأصول والفروع وذوي الارحام ، ان يكون للجاني نصيب فيما سرق ، أن يكون للجاني دين واجب السداد حجره أو ماطل في سداده صاحب المال ، ان يكون الجاني معسرا ولم يسرق إلا القدر المعقول الذي يكفي حاجته أو حاجة عياله للقوت أو العلاج ، أن يعفو المجني عليه على الجاني قبل الإدانة شريطة ألا يكون الجاني من ذوي السوابق (المادة ٨) وفي جميع الحالات التي يسقط فيها الحد بموجب أحكام

هذه المادة يعاقب الجاني ، إن شكل فعله جريمة ، بالعقوبة المنصوص عليها في القانون القائم (قانون العقوبات) ولضمان توفير العدالة نص مشروع القانون على أن تتم كل محاكمات السرقة الحدية امام محكمة كبرى .

فإن كان هذا هو الذي قال به الفقهاء والمجتهدون بعد دراسة مستفيضة حول القانون الوضعي وتطابقه مع الشرع في ظل ظروفنا الموضوعية فإن اى تشريع اخر ينسب للإسلام إما ان يكون غير موافق للشرع أو غير موافق للظروف الموضوعية فيصبح في الحالتين غير ذي موضوع . فما هو الجديد الذي طرأ على السودان في سبتمبر ١٩٨٣ حتى جعل نفس الفقهاء ونفس المجتهدين يهللون ويكبرون لقوانين من يحسبونها انتقالا لقمم حضارية سامقة ؟ ثم ماهي هذه القمم الحضارية « التي جاء بها القانون الجديد » إن كان ثمة قانون جديد . وعلينا ان نبدأ قبل معالجة مواد القانون بتدوين بعض مقولات الدعاة الذين هرعوا منذ الوهلة الأولى ينشدون بقانون سبتمبر باعتباره إيذان بعودة الروح . نتناول تلك المقولات فلعلها تفتق لنا سبيل هداية ماوجدناها عند الاطلاع على المذكرة التفسيرية للقانون وستكون اولى وقفاتنا مع الزعيم الإخواني رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الأستاذ حافظ الشيخ . وحديث رئيس قسم الإفتاء في امر يتعلق بالقانون حديث له اهمية إذ لايفترض فيه أن يكون مثل تلك الدعائيات التي زلزلت بعض المنابر وسودت كل الصحف . تحدث رئيس قسم الإفتاء إلى جريدة « الصحافة (١٩٨٣/٩/٢٥) بعد مضي اسبوع او يزيد قليلا من صدور ذلك القانون فقال « الأصل في القانون أن يعبر عن قيم الأمة وعاداتها ويلبي حاجاتها . وقد كانت قوانيننا غريبة عنا مخالفة لقيمنا وغير متفقة مع أعرافنا . وهذه الثورة التشريعية وما اعلنته من قوانين إسلامية ردت إلى السودان وجهه الأصيل بعد ان فشلت القوانين الأرضية في تحقيق الأمن والرخاء » .

فرئيس قسم الإفتاء يحدثنا في تعميم لااستثناء معه بأن « قوانيننا » كانت غريبة عنا ومخالفة لقيمنا وأعرافنا . ثم يذهب من بعد ليقول بأن القوانين الأرضية فشلت في تحقيق الأمن والرخاء ومضمون قوله هذا هو أولا ان القوانين تحقق الأمن والرخاء . وثانيا إن قوانين الأرض قد عجزت عن تحقيق الأمن والرخاء ثم ثالثا ، بالتداعي ، إن هذا الأمن والرخاء سيتحققان عبر ثورة السودان التشريعية « الإسلامية » . ولنبدأ من النهاية متسائلين : إن كانت القوانين حقا توفر الأمن والرخاء ؟ ومبلغ علمنا أن الأمن والرخاء لايحققهما القانون بل ان القانون هو السياج الواقي لهما . فالأمن والرخاء تحققهما السياسات العادلة التي يضعها الناس لأن القوانين لاتشبع امنا ولاتوفر رخاء . ومن الجانب الآخر فإن السياسات العادلة ، كان منطلقها أرضيا أم سماويا ، توفر الرضا الاجتماعي والأمن والرخاء والطمأنينة . لقد كان الإمام ابن تيمية اكثر إدراكا لماهية العدل وجوهر الأديان من دعاة الإسلامية الشكلية حين قال : « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة ، ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة » . وعلى كل فعندما نتحدث عن الامن والرخاء فإنما نتحدث عن حالة نفسية واجتماعية لها مقوماتها المادية . وليس

من بين هذه المقومات الإيمان أو العقيدة الدينية في رسالات السماء حتى نقول بفشل القوانين الأرضية في تحقيق الأمن والرخاء. أو ليس صحيحا أن أهل كندا والنرويج يتمتعون بقدر من الأمن والرخاء لم تطله دول مسلمة يحكم بعضها بالقرآن ويتظاهر بعضها الآخر بالحكم به؟ ثم ماهو مفهوم الرخاء؟ أو ليس هو الارتقاء بمستوى عيش الإنسان بمعنى توفير ضروريات هذا العيش، ثم توفير كرامته وخلق تناغم هانيء بينه وبين الطبيعة من حوله؟ أو ليس صحيحا أن كل هذا تحققه سياسات (لاقوانين أرضية) سياسات في الحكم، وسياسات في الاقتصاد وسياسات في البحث العلمي، وسياسات في الإدارة.

ونعود إلى الوراء لنتناول إشارة رئيس قسم الافتاء إلى محاداة قوانيننا - كل القوانين - لقيمنا واعرافنا. إن القوانين السودانية التي صدرت منذ مطلع القرن على عهد الاستعمار تقارب المائتي قانون كما صدر على عهد مايو وحتى اكتمال مراجعة القوانين مايقارب هذا العدد من القوانين لم تكن جميعها قوانين كبت وارهاب بل تضمنت قوانين عدة لتنظيم المؤسسات العامة والمناشط الاقتصادية، والهيئات العلمية، مثل قوانين شركات الامتياز، وتأميم البنوك، وتسجيل الموردين والخدمة العامة، والتأمين الاجتماعي ومراكز البحوث الخ. فهل يملك أن يقول قائل بأن جميع هذه القوانين ماصدر منها منذ بداية عهد الاستعمار حتى الاستقلال مثل قوانين المناجم والمحاجر، ومصائد الأسماك وحركة المرور، والصيدلة والسموم. أو ماصدر بعد ذلك في عهد مايو مما أشرت إليه. هل يملك قائل أن يدعي بأن جميع هذه القوانين تنبو عن العرف، وتناقض التقاليد؟ ثم هل يرد للسودان «وجهه المشرق» إلغاء كل هذه القوانين ومثيلاتها التي تنظم الحياة، وتضمن حسن سير دولاب العمل في الدولة العصرية. إن قوانين السودان التي تحمي الحياة وتوفر الرخاء - إن جاز التعبير - لايمكن أن تكون هي القوانين الجنائية وإنما يحتمل أن تكون القوانين التي تنظم الاقتصاد والمال والمناشط الاجتماعية، والمرافق العامة. وقد أتى على كل هذه القوانين في الكتاب، وكلها قوانين ورثناها من الاستعمار أو ابتدعها الحكام الذين تعاوروا الإمارة منذ الاستقلال وهم يستهدون في وضعها بتجارب الغرب «الإبليسية».

إن الذين يذهبون إلى مثل تلك التعميمات الجزافية حول القوانين الوضعية يوقعون أنفسهم في حرج بالغ. فإن كانت دعواهم التعميمية تلك والتي تقول بمحاداة «قوانيننا» للميراث والتقاليد دعوى صادقة فلا مناص من إلغاء كل هذه القوانين «الإبليسية» واستبدالها ببديل «إسلامي نابع من تراثنا» ندير به دولتنا المعاصرة، ونلبي به احتياجاتنا. أقول هذا لأني أحسب أننا عازمون على أن نعيش في إطار هذه الدولة العصرية والتي ليست هي بدولة العنج أو سلطنة المسبعات[1] بيد أنا عندما نقول بهذه الدعوة التعميمية حول فساد قوانيننا الوضعية ثم نبقى على هذه القوانين يصبح ثمة افتراضان، الأول هو أن الشرع الإسلامي عاجز عن

(١) العنج والمسبعات مملكتان من ممالك السودان القديم

ايجاد بديل لها مما ينفي شمولية الإسلام . وصلاحيته لكل عصر والافتراض الثاني هو أن هناك بدائل إسلامية حقا لكل هذه القوانين التي تجافي مواريثنا الحضارية . إلا أن فقهاء هذا العصر قد عجزوا عن استكشافها وما كان هؤلاء الدعاة ليوقعوا أنفسهم في مثل هذا الحرج لولا أنهم آثروا الانطلاق من فرضية تقول بأن شمولية الاسلام وهي شمولية سرمدية لقيمه وأصول أحكامه . تعني أيضا صمدية الأحكام الفقهية والمؤسسات التاريخية الإسلامية والتي هي . في واقع الأمر . جهد بشر اجتهدوا الرأي لهم ما رأوا ولنا مارأينا ومن أجل هذا فنحن لانرى حرجا في القول بأن كل قانون فيه صلاح الإنسان هو قانون يمت بنسب للإسلام وحتى وإن نقلناه عن الهندوك . وطواغيت أوروبا ومن أكثر مانقلناه عنهم

ولنأت من بعد للقانون نفسه وهو القانون الذي يمثل إعلانه إطلاق الرصاصة الأولى في معركة « البعث الحضاري » والثورة التشريعية الإسلامية المزعومة لنأت إلى قانون العقوبات لنبحث عن أوجه التعديل التي طرأت عليه حتى يرد لنا وجهنا الحضاري وهنا نشهد المحاتلة الكبرى . فالقانون الجديد لايعدو أن يكون نقلا حرفيا للقانون القديم مع إضافات هنا وهناك بعضها يتضمن الحدود (والحدود لم يأت بها أمام الصحوة وإنما شرعت على الناس في القانون الأسمى منذ أن أوحى به الله إلى نبيه) وبعضها الآخر كان نقلا لفظيا ركيكا وبعضها الثالث إسفاف بات لايصدر إلا من شخص مصاب بانحراف سوداوي وسنأتي على كل وحدة من هذه التعديلات .

إن القانون الذي نتحدث عنه يتضمن ٤٥٠ مادة . لم تمس يد التعديل إلا عشرا منها بالصورة التي ذكرنا وهكذا بقيت في القانون كل المواد التي تتناول الجرائم المتعلقة بالصحة العامة والسلامة والراحة والآداب العامة وبيع الطعام المغشوش والأدوية المغشوشة وإفساد الهواء والإهمال بشأن الحيوان والأفعال الفاضحة أو المنافية للآداب والأغاني الفاضحة والجرائم المتعلقة بالأديان إلخ وحتى في الحالات التي وقع فيها تعديل للعقوبات بقي توصيف الجرائم بنصه السابق دون مراعاة لضرورة التناسب بين العقوبة والجزاء . ويشمل هذا حتى الحالات التي فرضت فيها الحدود (القذف . الفساد في الأرض) ففي كل هذه الحالات أبقى على نفس التعريفات الواردة للفعل في القانون القديم بالرغم من أن بعضها لايتصل بنسب لتعريف الإسلام لهذه الجرائم .

وكان في مقدور المشرع ـ إن كانت هذه هي التعديلات الوحيدة التي طرأت على القانون ـ أن يصدر ملحقا تشريعيا تعدل به أو تزال المواد المراد تعديلها أو إزالتها لأن هذا أقل تكلفة وتشويشا ولكن الذي أراده الامام وقساوسة القصر هو الإيحاء للناس بأن الذي يقومون به ليس بتعديل لقانون قائم بل هو ثورة تقتلع القديم وتقدم للناس بديلا جديدا يعيد للسودان « وجهه الحضاري » وقد خرجت جماعة من الفقهاء والعلماء والمجتهدين تعمق هذا الإيحاء الكاذب وجميعهم يفترض أن أهل السودان لايقرأون . أو أن الذين يقرأون لايجهدون النفس بالمضاهاة والمقارنات بين الجديد والقديم أو أن الذين يقرأون ويقارنون لايملكون أن

يجهروا بما يعرفون إما خشية أو استحياء خشية من الاتهام بمعاداة الشرع ، أو استحياء من ان يفسدوا على البعض فرحتهم الكاذبة برد غربة الدين وما كل هذا إلا ابتزار خبيث بل هو الخبث المحض ومع هذا فإن كان أغلب الناس عامتهم ومتعلمهم قد صمتوا عن كل هذه المخازي ـ خشية أو استحياء ـ وهو أمر نفهمه ونقدره ، فإن صمت العالمين من الفقهاء والمتسمين بالدين ، ورافعي راية الإسلام من رجال القانون ودعاة التحضير الإسلامي من رجال الجامعات إنما هو صمت شياطين خرس لايجد مايبرره بل إن الذي يضاعف من جرم هؤلاء هو أن الساحة السودانية قد عرفت يوم ذاك رجالا من بين صفوفهم صدعوا بالحق الساطع لايخشون في الله لومة لائم عرفت الساحة السودانية من رجال الدين والسياسة الصادق المهدي ، وعرفت من الفقهاء محمود محمد طه وصحبه الصناديد ، وعرفت من رجال القانون القاضي يوسف الطيب ، وعرفت من رجال الجامعة الدكتور الحبر نور الدائم وما استتر واحد من هؤلاء وراء أصبعه وبصرف النظر عن رأينا ورأي غيرنا في توجه ومناهج هؤلاء الرجال فإن من واجب الناس ان يعترفوا لهم بفضلهم بل إن واحدا منهم قمين بأن تقام له التماثيل في عرصة كل دار لو كان بين الناس وفاء ورعاية للذمم وليرع الله الدكتور مروان وصحبه صم ضمائر أمة[1] ومع هذا فإن محنة الكثيرين من أهلنا والمتعلمين منهم بخاصة هي عدم القدرة على تجريد القضايا من الجنوح التي شخصنتها في أغلب الأحايين فالحكم على مواقف الرجال كثيرا مايصدر على ضوء الانطباع الذاتي (العابر أو الموروث) أكثر منه على تقييم الحقائق الموضوعية في إطارها التاريخي ، فالذي نتحدث عنه هنا هو مواقف رجال بعينهم ، في ظل واقع بعينه ، وفي فترة تاريخية بعينها نتحدث هنا عن سبتمبر ١٩٨٣ وماتلاها من شهور حوالك ، وهي فترة كان لها رجالها الذين دعاهم الداعون ، (وإذا تكون مصيبة ادعى لها) وقد كانت مقولات هؤلاء حول الهوس الديني الراخم أن ذاك مقولات يسير بذكرها الركبان ، وتنسج حولها الأساطير .

ولهذا فإن الفقهاء والعلماء المتمسكين بالدين أخذوا يحدثوننا هذه الأيام عن التجاوزات في تلك القوانين في معرض دعوتهم للإبقاء عليها مع إزالة ما شابها من شوائب يفضحون أنفسهم فضحا مبينا يفضحونها لا لأنهم صمتوا بالأمس حين تحدث غيرهم فحسب بل ولأنهم قد مضوا يومذاك خطوة أبعد من هذا كثيرا مضوا إلى حد تكفير هؤلاء المناهضين ، وتمجيد تلك الغوايات وإقامة المهرجانات لأحكامها في سلخانة الصحوة بكوبر[2] ومنهم من كان يهلل ويكبر لوقع الأسل وكأنهم في يوم بدر .

---

(١) الإشارة للدكتور مروان حامد الرشيد المحاضر بجامعة الخرطوم والذي اشرف مع لفيف من المثقفين على الاحتفال بالذكرى الأولى لمصرع الأستاذ محمود محمد طه

(٢) كوبر هو سجن الخرطوم العتيد وقد كانت احكام القطع والصلب تعقد في فنائه وتوجه الدعوة للمسلمين لمشاهدتها .

القتل بين التزيد والقصور :

ونأتى للحديث عن مواد قانون العقوبات الرائف لنكتشف عن أوجه الزيف فيها ، بدأت تعديلات قانون ١٩٧٤ بإزالة كل الأمثلة التى أوردها المشرع فى متن القانون لإعانة الذين يطبقون ذلك القانون فى أداء مهمهم وقد جاءت تلك الأمثلة لتوصيف الأفعال التى ترقى إلى مستوى الجرم فى وضوح لايقبل اللبس، وإن كان لايحول دون الاجتهاد فى تحليل الوقائع ، وتفسير القانون على ضوء تلك الوقائع ، ولن نقف عند هذا التعديل الشكلى إلا لكى نقول بأنه تعديل لا يفيد وقد يضر ، إلا أن القانون الجديد أضاف مادة جديدة (٣ ـ ١١) تقول بأنه يعاقب بمقتضى ذلك القانون كل شخص بالغ مكلف مختار ، ولا يعتبر هذا النص الا تزيدا ، كما قلنا ، إذ أن القانون القديم قد ذهب فى صلبه إلى هذا المعنى (المادتان ٤٩ و ٥٠) مما أشرنا إليه

فلنترك إذن ، هذه الإضافة لنذهب إلى الإضافات الجديدة المتمثلة فى فرض العقوبة الحديثة حيثما كانت هناك حدود ، وكما أسلفنا القول فإنه بالرغم من تضمين الحدود فى المواد المناسبة من القانون فإن التعديل لم يمس ماأورده القانون القديم من وصف للفعل وتحديد لأركان الجريمة كما أبقى التعديل على أنماط العقوبات على الجرائم الأخرى كما وردت فى القانون القديم مع إضافة الجلد لكل منها وإلغاء الحدود الدنيا والعليا للحبس فى الجرائم التى يعاقب فيها بالحبس وبعبارة أخرى فإن الإضافات الموضوعية الوحيدة للقانون هى الجلد والرجم والقطع والقصاص ، وهذا هو الوجه الحضارى الذى ردته لنا قوانين سبتمبر ، بل هذا هو وجه الإسلام فيما ظن بعض مجتهدى الصحوة وعلى كل فلنتناول كل واحدة من الجرائم الحدية هذه ، بل وموجبات الحدود فى الإسلام مع تبيان مفهومها السائد فى الفقه ومدى تطابقه مع الواقع المعاصر ونشير بوجه خاص إلى الفقه لأن الدعاة يريدون منا تطبيق أحكام الشرع كما عرفها الإجتهاد الفقهى الموروث ، دون أعتبار لأن هذه الإجتهادات قد شملت تعطيل الحدود لمصلحة ودون اعتبار لأن المجتهدين كانوا يقررون دوما بشأن المصالح وفقا لمتغيرات الزمان والمكان وللإمام المجتهد الشاطبى رأى وجيه حول تعليب المصالح على النصوص قال به فى (الموافقات) نورده فيما يلى « إن حفظ مقاصد الشريعة له أوجه قد يدركها العقل وقد لايدركها وإذا أدرك فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة »

وعلى أى فلنبدأ بالإشارة إلى أخطر الحدود وهى القتل بدأ المشرع « الإسلامى » بتعريف القتل كما ورد فى قانون العقوبات الطاغوتى (القتل العمد والقتل شبه العمد) إلا أنه إضاف إليه « القتل الخطأ » ومناط هذا القول هو إن الموت الذى يصدر عن فعل قام به شخص دون أن يعنيه حتى وإن كان ذلك الشخص فاقدا القدرة على التمييز والاختيار يصبح قتلا خطأ ويلزم فاعله بالدية والاعتاق فأى مغالاة أكثر من هذا فى تفسير أى الذكر الحكيم (ومن قتل مسلما

خطأ) فحسب منطوق المادة (٤٧) القديمة فإن أى ضرر ـ بما فى ذلك الموت ـ لا يصبح جريمة إن وقع بغير قصد ، ومن شخص كامل الوعى والإدراك والاختيار وبدون إهمال . أما إن وقع بإهمال وبدون حيطة فيصبح قتلا غير متعمد مثل إهمال السائق وإهمال الطبيب فالذى يوقع بشخص آخر ضررا يؤدى إلى موته لايحاسب عليه إن كان فاقدا القدرة على التمييز أو الاختيار ، أو كان مميزا مختارا إلا أنه كان لايعنى الفعل المؤدى للموت واتخذ كل الحيطة اللازمة المعقولة التى تحول دون ذلك .

ومن جانب اخر فبالرغم من إشارة القانون الجديد إلى ثلاثة أنواع من القتل (العمد ، وشبه العمد ، والخطأ) وإيراد العقوبات (الحدود) لكل واحد منها (المواد ٢١٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ على التوالى) فإن القانون قد أورد فى المادة ٢٥٢ ما يسمى بالقتل العمد غيلة دون أن ترد إشارة إليه فى صلب المادة أو تورد الشروح ماعناه المشرع بالقتل غيلة ، وهو بلا شك وجه من وجوه القتل العمد فيستوى أن تقتل الرجل متعمدا ، غيلة أو جهارا وتنص تلك المادة (٢٥٢) على أن « كل من يقتل عمدا غيلة أى شخص يعاقب بالإعدام » فهذا إذن قتل لادية فيه وكأنه ليس لولى المقتول من سلطان « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » (الإسراء ٣٣) ـ أى جعلنا لوليه حقا فى طلب القصاص حتى لايندفع للانتقام .

ومرة أخرى فما هذه الإضافة إلا تزيد وفهم قاصر ، هو الآخر ، لما قال به الفقهاء حول القتل غيلة (أى خديعة من حيث لايعلم المقتول) وورد فى مختار الصِّحاح « يقال قتله غيلة (بالكسر) وهو أن يخدعه فيذهب به الى موضع فيقتله » وجاء فى حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لسيدى أحمد الدردير إن القتل غيلة هو قتل لأخذ المال ، ولذا حسبه الإمام مالك نوعا من الحرابة ولايجيز فيه مالك العفو ولا الصلح بل ان سيدى أحمد الدردير ، إمعانا فى التعبير عن جسامة الجرم ، ذهب إلى القول بجواز قتل الحر فيه بالعبد ، والمسلم بالكافر ولهذا فإن ذهب المشرع مذهب المالكية فى فهمه للقتل غيلة ، لأصبح الأمر من موجبات حد الحرابة ، ومكانه فى بابها من القانون ، وعقوبته القتل والصلب والقطع من خلاف . أما إن أراد به المعنى الحرفى الذى تقول به المعاجم فيستوى ، كما قلنا فى القتل العمد أن يكون غيلة أو جهارا ولامعنى لهذا التزيد وكشأن كل أحكام القتل فى الإسلام تجوز فيه الدية ، ويجوز فيه العفو

إن الحدود فى النفس تقوم أساسا على القصاص فى شرع الإسلام إلا عند العفو « ياأيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف » (البقرة ١٧٨) وقد نزلت الآية عند إختصام حيين من العرب أقسما ان يقتلا بكل عبد حرا ، وبكل أنثى ذكرا إلا أن القصاص نفسه حكم توراتى قديم « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما

استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بأياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » (سورة المائدة ٤٤ ـ ٤٥) وقد كان الهدف من هذا اللون من العقاب هو الردع العام وإطفاء غيظ أولياء المجنى عليه سيما والعرب تقول القتل انفى للقتل .

بيد أن تفسير الفقهاء للحدود والقصاص وهم نفس الفقهاء الذين يراد منا الالتزام الحرفى باجتهادهم يعرف بعض الحدود تعريفا له نتائج لايجرؤ مجتهدو اليوم على الجهر بها ، لذا فهم يتحاشونها . فحسب رأى بعض الفقهاء لاقصاص على الأحرار فى جناياتهم على العبيد ويقول بعضهم بأن الامر لولى الأمر وله حق تعزير المتهم باعتبار أن ولى الدم هو المالك ومحور الخلاف بين الفقهاء فى هذا الشأن هو هل تعلو الآدمية (المساواة بين الحر والعبد فى القصاص) على الملكية (ملك الحر للعبد) فمن الفقهاء من رأى أن القصاص واجب فى نفس العبد لافى الأطراف ، اى إن كان الجرم هو قتل العبد وجب القصاص اما إن كان أذى لحقه دون القتل فلا قصاص ومن بين من قالوا بالقصاص فى النفس وما دونها ابوحنيفة ، فى الوقت الذى قال فيه الشافعى بالقصاص فى النفس لامادونها ، كما قال ابن شبرمة بأن القصاص لا فى النفس ولا فى الجراح ولاشك فى أن ماقال به ابوحنيفة أقرب الى عموم النص (النفس بالنفس) كما أنه أقرب إلى روح الإسلام (العدل والمساواة) وإلى احاديث الرسول (ص) « من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه » ومن الجانب الاخر وقع خلاف حاد بين الفقهاء حول الجناية على أهل الذمة وحول تعاطى الديات ؛ فمالك مثلا يقول « لايقتل المسلم بالكافر الذمى إلا إن قتله غيلة » كما يأخذ الإمام احمد بظاهر النص فى الديات ويقول بعدم جواز الفدية فى القتل الخطأ إلا بتحرير رقبة مسلمة ، أى لايقبل تحرير الرقبة الكافرة عن القتل ، ولامرية فى أن الفقهاء الذين قالوا بالامتثال لعموم النص أقرب الى روح الاسلام الذى يطابق واقعنا العصرى ، واقع دولة المواطنة التى لاتعترف بأهل ذمة ولاتفرق فى الحقوق والواجبات بين المسلم والكافر ومادفعنا إلى هذا التفصيل فى الاجتهاد الفقهى الذى جاءنا من العصر العباسى إلا التأكيد على أن ذلك الاجتهاد لايصلح أغلبه الا لضرورات عصره ، اللهم إلا إذا قلب بتطابق الفقه والشريعة ، الامر الذى نهى عنه حتى المعاصرون لتلك الحقبة مثل ابن حزم ولذا فإن الذين يحضون على اتباع إجماع الأئمة ويقولون بقدسيته يوقعون أنفسهم دوما فى حرج يدفعهم للانتقاء القسرى للاحكام ، مما يقود إلى التناقض ، والإرباك والتشويش كما رأينا فى اكثر من نموذج .

ومادمنا بصدد الحديث عن القصاص فلنتحدث أيضا عما جاء به القانون الجديد حول الجراح ، فالجراح قصاص ، فالمادة ٢٧٢ من القانون القديم تحرم كل أذى يسبب للإنسان ألما جسمانيا أو مرضا أو عاهه وتفصل تلك المادة انواع

الإصابات والاذى الجسيم بما يلى الخصاء ، والحرمان بصفة دائمة من الابصار والنطق والسمع . والحرمان من عضو من أعضاء الجسم أو مفاصله . إتلاف عضو أو مفصل من الجسم تشويه الرأس أو الوجه أو أى جزء من الجسم تشويها دائما ، كسر أو خلع أحد أعضاء العظام أو الاسنان ، أى اذى يعرض حياة الإنسان للخطر او يسبب له لمدة ٢٠ يوما ألما جسمانيا شديدا أو عجزا عن مواصلة أعماله المعتادة وجاء تعديل المادة فى القانون السبتمبرى ليتحدث وهو يصف عناصر الاذى عن « أى جرح يدمى الجلد بشق الجلد ، بكشط الجلد ، بشق اللحم بقطع فى اكثر من موضوع ، يصل إلى العظم يظهر العظم يهشم العظم أو يكسره أو يحطمه (ماععنى يهشم ويحطم ويكسر ؟) يخترق الرأس إلى أم الدماغ ، يخترق الجسد إلى الجوف ، ومضى القانون من بعد للقول (المادة ٢٧٦) بان ، كل من يسبب الجرح العمد يعاقب بالقصاص أو الدية الناقصة » والقصاص بهذا الفهم هو أن تشق جلده كما شق جلدك ، أو تخترق رأسه إلى أم الدماغ كما اخترق رأسك وعلم الله ماهذا إلا ذحول أهل الجاهلية (أى ثاراتها وطرق الانتقام فيها) وقد نهى عنه الرسول ولاشك فى أن الذى يقرأ تلك الأوصاف للجراح والتى استبدل بها القانون السبتمبرى ماقال به القانون القديم حول عناصر الأذى يدرك ماتعنيه بالاسفاف فى التعبير والدنائية فى الفهم ، والسخف فى التصور ومع كل هذا نجد هناك من يجرؤ على وصف هذه العثائات التى اصيفت للقانون بأنها رد لوجهنا الحضارى والتزاما بهذا الفهم الدنائى لأحكام الشرع فقد ذهب قضاة « الصحوة » لإصدار احكام غريبة يحدثنا عنها اللواء بشير مالك (الأيام ١٩٨٥/٦/١٦) مثل أحكام محاكم الطوارىء بان يضرب الشاكى المتهم « شلوتا » فى بطنه كما ضربه ، وأن يجرح المتهم جرحاً فى شفته بعمق وصول معين كما جرحه ، وان يجرح المتهم فى رأسه بطول ٤ سنتيمترات وعمق واحد سنتيمتر كما جرحه كما كانت هناك حالتان لخلع الأسنان وبلغ مجموع الحالات التى صدرت فيها مثل هذه الأحكام ثمانى وثلاثين حالة فكيف يمكن لأى رجل رشيد أن يذهب فى فهمه الحرفى للآيات إلى مثل هذه المغالاة وكيف يمكن لنا أن نقول للعالم باننا نطبق شرع الله بان نسمح لمواطن بأن يخلع سن الاخر لأنه خلع سنه .

القطع والصلب وتلمظ الشفاه

ونجيء من بعد للحد الثانى ، ألا وهو حد السرقة ويعرف القانون السبتمبرى السرقة بنفس التعريفات الواردة فى القانون ١٩٧٤ ، إلا أنه اضاف اليها المادة ٣٢٠ (٢) والتى تقول « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ بسوء قصد مالا منقولا متقوما مملوكا للغير لاتقل قيمته عن النصاب من حيازة شخص دون رخصة » كما أضافت المادة ٣٢٣ « لاقطع بين الأصول والفروع والمحارم ولابين الزوجين ولاقطع على من تقوم له شبهة الملك » ومن جانب اخر تضمن القانون الجديد نص المادتين المتعلقتين بالسطو والتعدى كما وردت فى القانون

القديم (٢٩٣ و ٣٩٤) إلا انه استبدل بحكم السجن الاعدام أو الإعدام مع الصلب أو القطع من خلاف او السجن المؤبد مع النفي ولاشك في أن المشرع قد حسب هذا الضرب من السرقة نوعا من الفساد في الأرض ، والحكم بشأنه كما اوردته المادة المذكورة مختلف فيه . كما ان أركان هذا الفساد في الأرض ليست مطابقة او مرادفة لما أورده القانون القديم حول النهب ولم يرد في الأثر أن الرسول (ص) قد طبق حد الحرابة أو مايعرف بالسرقة الكبرى . بل إنها احتهاد من الفقهاء في تفسيرهم للاية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا او تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » (المائدة ٣٣ ، ٣٤) وذهب الفقهاء في تفسيرهم للاية إلى القول بأن كلمة (او) الواردة في الأية هي للتخيير وفق احتهاد ولى الأمر والمصلحة العامة مما قاد الى خلاف حاد فالامام ابن تيمية مثلا يقصر هذا الحد على إشهار السلاح في البادية لا المدينة بهدف النهب ، لأن المنهوب يدركه الناس في المدينة إن استغاث ولا استغاثة ببادٍ ويخالف هذا الراى ما ذهب اليه المالكية والشافعية وبعض اصحاب أحمد الذين يقولون بأن الحكم واحد لان المسافر لا يحمل معه كل ماله ، اما المقيم فيتعرض كل ماله للنهب فلحد الحرابة إذن شروطه في الإسلام مثل استخدام السلاح ، والمجاهرة في البادية او الحاضرة - حسب مايقول به المذهب الذي ناخذ به - ولايستطيع أن ينقل المجتهد الإسلامى تعريفات قانون لوضعى الماخوذ عن القانون الإنجليزى حول السطو والتعدى ليطبق عليها حدود الحرابة ومن الجانب الاخر فإن اعتبر المشرع النهب حرابة توجب الحد - والحدود حدود الله - فكيف تاتى له ان يبقى ايضا على النص الوارد في القانون القديم حول السجن لموت كواحد من العقوبات ، **إذ لا تعزير مع حد**

ولم يثر حد من حدود الاسلام من الجدل قدر ماأثار حد السرقة . بين المسلمين وغيرهم منذ عهد ابن الخطاب فراى الاسلام في حد السرقه راى قاطع صريح لامجال للتجاسر عليه ان اردنا ان نأخذ احكام الشرع بحرفيتها ، وان نطبق فلسفة العقاب دون اعتبار لظروف الجرم . حكم الإسلام الصريح في السرقة هو « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه فإن الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم » (المائدة ٣٨ و ٣٩) وقد ذهب بعض المفسرين الى ان التوبة تسقط الحد - بحكم نص الآية الثانية - (سنن النسائى من حديث سماك عن علقمه بن وائل عن أبيه) إلا أن الجمهور يجمع على ان التوبة في الاخرة . أما في الدنيا فإن التوبة لاتعفى من القطع .

بيد أن واحدا من الفقهاء قد جرفه الحماس ليرى في هذا القانون السبتمبرى مالم يره كتب القاضى البكرى اسماعيل الليلى (نظرة تحليلية للتشريعات

الاسلامية) يقول بان ذلك القانون قد جاء لتصحيح مسار الحياة في السودان ، في مناحيها المختلفة التي تسير وفق منهج الله بارئ الكون » ثم ذهب من بعد للحديث عن ما سماه بمحاسن القانون الجديد وهو يقول « من محاسن قانون العقوبات الجديد انه اعتبر استعمال الكهرباء بسوء قصد جريمة يعاقب عليها القانون وفق الفقرة الاولى من القانون المذكور (المادة ٣٢) وحسب فعل المشرع ذلك حتى يتم القضاء على ظاهرة التلاعب بالاموال العامة عن طريق سرقة التيار الكهربائي وتأديب المتعدي (الصحافة ١٩٨٣/١١/٢٠) والمادة التي يشير اليها القاضي الفقيه قد نقلت نقلا حرفيا من المادة التي تحمل نفس الرقم في قانون ١٩٧٤ ولاشك في ان تلك المادة واحدة من موروثات الاستعمار . فالكهرباء لم تعرف في العصر العباسي وانما اكتشفها اديسون بعد قرون من عهد الائمة ومن المحزن ان يصدر مثل هذا القول من قاض يفترض فيه التملي في الحقائق قبل إصدار الأحكام .

ومهما يكن من امر فلا خلاف بين الشريعة والقانون الوضعي في تعريف السرقة وهي اخذ حق الاخرين خفية . فالسرقة لغة هي اخذ الشيء على وجه الخفية من قولهم استرق السمع . الا ان الاسلام يضيف قيودا لاناطه الحكم الشرعي بالسرقة مثل الحرز والنصاب . وقد اختلف الفقهاء خلافا كبيرا حول تحديد هذه القيود باختلاف الاحاديث المروية عن الرسول (ص) مثل قول عائشة « لاقطع فيما هو دون ثمن المجن وهو ربع دينار » رواه النسائي . ومثل قول عبد الله بن مسعود « لاقطع فيما هو دون عشرة دراهم » الخ . ولذا فقد ذهب بعض المجتهدين الى القول بان السرقات الصغرى لاتوجب القطع بل التعزير . ويحدثنا العالم محمد ابوزهرة (فلسفة العقوبة) بقوله « لو اخذ في الاعتبار جميع اقوال الفقهاء ذوي الوزن في الشريعة الاسلامية ولم نذهب لقطع يد الا ان وجب قطعها عند الجميع لما وجدنا إلا حالة واحدة تستوجب القطع في عشر الاف حالة » .

ونذكر في هذا الشأن مساءلة جريدة الشرق الاوسط لرئيس قسم الافتاء بديوان النائب العام (الاستاذ حافظ الشيخ) بعد صدور هذا القانون بقولها « يتصور الناس عند الحديث عن تطبيق الشريعة الاسلامية انه سيكون هناك طابور طويل من الذين تقطع أيديهم ويقدمون للجلد خصوصا بسبب اكتظاظ السجون بالسارقين والمخمورين . فهل القوانين التي صدرت في السودان تقتصر على القانون الجنائي وهذه الحدود فقط ؟ أم تشمل الجوانب الاخرى الاجتماعية والاقتصادية ؟ ورد الاستاذ المجيب بقوله « هذا تصور خاطئ لاشك فيه . فحتى لو رجعنا إلى الدولة الاسلامية في تاريخها الطويل يقال إنه في مدى ستة قرون لم تقطع إلا ست أيادي ، اي بمعدل يد في كل قرن . وكان قطع يد واحدة يكفي لمنع الجريمة مائة عام » (الشرق الاوسط ١٩٨٣/١٢/١٢) الا اننا قد شهدنا انه بين حديث الشيخ المجتهد محمد ابي زهرة والاستاذ حافظ الشيخ من جانب ، وتجارب محاكم الطوارئ المنسوبة للاسلام من جانب آخر بون شاسع . فقد كان القطع هو الاساس في أحكام هذه المحاكم دون مراعاة لظروف السرقة . وبين السارق ،

وحجم المسروق بل كانت هذه الاحكام محل مباهاة من جانب القضاة الذين اصدروها وأولئك الذين صدقوا عليها والذين كانوا في الغالب الاعم هم نفس الأشخاص .

فباسم تطبيق الشريعة الاسلامية حكم القاضي المهلاوى (محكمة أم درمان الجنائية الثانية) بالقطع من خلاف على الرشيد حسن صديق وعمره ستة عشر عاما ، وحكم القاضي كمال مهدى (جنايات ام درمان جنوب) بقطع اليد على طارق محمد عبد القادر عمره هو الاخر ستة عشر عاما وحكم القاضي فؤاد الأمين (محكمة العدالة الناجزة ٢) بالقطع على عبد المجيد عبد القادر ذى الخمسة عشر عاما وهو حكم استؤنف وايده القاضي المكاشفي وتقول الاحصائيات ان ما تم من قطع خلال ستة اشهر منذ بدء تطبيق قوانين السرقة الحدية قد فاق كل احكام الحدود التي صدرت في المملكة السعودية طوال حكم الملك عبد العزيز وقد كان أمام أهل السودان أكثر الناس ابتهاجا بهذه الأحكام ، وقد رأى الذين كانوا يشاهدونه في التلفاز وهو يعلن في زهو ، عن هذه الأحكام كيف كانت شفاهه تتلمظ وهو يتحدث عن القطع خاصة إن كان قطعا من خلاف متبوعا بالصلب بل إن الناس قد شهدوا أيضا كيف ان الامام قد بادر بإعلان وجوب القطع في إحدى القضايا ، وحكم المحكمة فيها بعد لم يعلن وكان ذلك في قضية المتهمين صديق رمضان مهدى وعبد الله النور ادم وقد اتهم كلاهما بسرقة بعض الاسلاك الكهربية وصدر حكم القاضي فؤاد الامين ، فيما بعد ، بالقطع من خلاف على المتهمين في العشرين من مايو ١٩٨٤ ونفذ في اليوم التالي

إن الخلافات المستعرة بين الفقهاء حول النصاب والحرز ، وحبس المسروق وشبهة التملك تعكس جميعها حرص الفقهاء على تفادى تطبيق الحدود الا عند الضرورة القصوى ، وعند توفر كل مقومات الجريمة بصورة لاتترك مجالا لشك وعلينا نكرر هنا كيف ان الخليفة عمر امام المجتهدين ، قد ذهب الى حد تعطيل هذا الحد في عام الرمادة ، اما امام السودان ومجتهدوه فلم يتخيروا عاما للقطع في السودان إلا عام المسغبة والكروب وبالسفوة الامام ومجتهديه ، فسقى الرعاة من سقيت به الرعية ، كما يحدثنا الامام على كرم الله وجهه وموقف عمر عند تعطيل الحدود في عام الجوع بن عطله في حالة المجهدة حتى عودتهم من الثغور وما أحال أحدا يتهم عمر بالمروق عن شرع الله فقد ولى الامر ، واعمل فكره واجتهد رأيه ، ثم قدم روح الاسلام وجوهره على ظاهر النصوص فعمر من قبل ومن بعد هو القائل : الرأى ، الرأى .

وقد يفيد أن يطلع القارىء معنا على تجربة معاصرة في التشريع الاسلامي بهدف تبيان اوجه الخلاف بين ادعياء الاجتهاد النمويين في السودان . والفقهاء الذين يسعون لاقامة دولة الله على الارض على اساس متين راكز ، والتجربة التي نتحدث عنها هي تجربة مصر في اعداد مسودة قانون تطبيق الشريعة الاسلامية وهو قانون ، لايزال قيد الدراسة ، يعكف على اعداده منذ أعوام قرابة المائة من

خيرة فقهاء مصر من رجال القضاء والمحاماه ، واساتذة الجامعات حتى لا يخرج القانون كذلك السمل السبتمبرى المرقع من القانونين الوضعى والشرعى وهو يشين بهذا الى كليهما ويتكون مشروع قانون العقوبات الاسلامى المصرى من ثلاثة أجزاء أولها يتضمن الأحكام العامة ، وثانيها الاحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير ، وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتى تركها الاسلام لولاة الامر في كل زمان ومكان .

وحول السرقة يشترط مشروع القانون للسرقة البلوغ والعقل والاختيار ، وألا يكون السارق مضطرا بسبب الحاجة او العوز او الفقر ، وان تتم السرقة خفية وألا يقام الحد إن رد السارق المسروق بل يعزر وان يطبق الحد على السارق لا المشارك . كما يشترط القانون فى الشاهد ان يكون ممن يتحسبون الصغائر والكبائر ومع هذا فان القانون يلزم باقرار مرتكب الجريمة ، فإن رغم على الاقرار لايحد كما ينص القانون على حق اقامة دعوى الاستئناف في الاحكام الخاصة بالحدود والقصاص ووصولها الى اعلى درجات التقاضى (محكمة النقض) قبل تنفيذ الحكم وفى حالة رفض الجانى للاستئناف تتولى النيابة رفع الدعوى نيابة عنه لمحكمة النقض على ان يقوم برفعها رئيس النيابة وليس اى وكيل للنيابة حتى تتوافر أعلى درجات التحرى والتقصى .

وعلى الذين تابعوا محاكم التفتيش التى اطلق عليها اسم محاكم العدالة الناجزة ، وحسبها الاخ الدكتور الترابى بانها اقرب شىء الى قضاء الاسلام ، يدركون الحكمة فيما ذهب إليه علماء مصر الاجلاء حفاظا على الحقوق ، وحفاظا على اسم الاسلام فمحاكم السودان قد حدت القاصرين ومشروع قانون مصر يفترض البلوغ والاختيار ، ومحاكم السودان قد حدت الجوعى المعسرين ومشروع قانون مصر يعفى من الحدود الفقير والمضطر والمعوز ، ومحاكم السودان قد قسرت المتهمين على الاعتراف وجاء القسر من القضاة لا من رجال التحقيق في اجهزة الشرطة والامن ، ومشروع قانون مصر يبطل الاقرار بل يقضى بعدم الحد ان جاء الاقرار عن قسر ومشروع قانون مصر لايحد السارق إن أعاد المسروق بل يعزره ، ومحاكم السودان لاتدينه إن اعادها فحسب بل وحتى ان تنازل صاحب الملك عن دعواه كما حدث فى قضية محلات فلاش ومشروع مصر يلزم بالاستئناف وفق شروط مشدده ، ومحاكم السودان تتحول فيها لمحكمة الابتدائيه إلى محكمة استئناف كما حدث في عديد من القضايا وقانون مصر لا يطبق الحد على المشارك ، ومحاكم السودان تقف (هوبة) لمحاكمة المشاركين كما حدث فى قضية مطار الخرطوم التى ادين فيها فتى التقط مالا ملقيا على الارض فاحده الى رفيقه سائق عربة الاجرة الذى كان يقف خارج المطار فحدا كلاهما لم يشفع لاولهما ان المال لم يكن فى حرز ولم يشفع للثانى انه لم يشارك فى التقاط المال

إن مثل هذا النظام الذى يغلظ فى تطبيق الأحكام على المستضعفين قبل القادرين وعلى الرعية قبل ولاة الامر ويرعى الحق الخاص قبل الحق العام والذى هو حق الناس أجمعين انطلاقا من مفاهيم شبهة ملكية الجانى فى هذا المال هو

أبعد مايكون عن روح الاسلام . ولاشك فى أن القوانين التى تدين منتهبى المال العام ، وتغلظ فى عقوبتهم أقرب الى روح الاسلام من تلك التى تعفى كبار اللصوص من الاحكام القاسية . وتطبقها ، فى حماس على بسطاء الناس فقد شهدنا بلادا تصدر حكم الاعدام على مختلس المال العام والمرتشى مثل الاتحاد السوفييتي والصين والاعدام أشد قسوة من القطع من يكاد المرء يجزم بانه لو فرضت هذه الحدود فى السودان على منتهبى المال العام لأصغار اللصوص لما قابلها الناس بما قابلوه بها من امتعاض وعلى أى فان مفهوم بيت المال نفسه وشبهة ملكية السارق له مفهوم يحتاج الى مراجعة فبيت المال الذى يثبته فى ملكية السارق له ليس هو المال العام الذى نعرفه اليوم . بيت المال يومذاك كان هو مستودعات البر والشعير ، والزيت والتوابل وزكاة النعم ولاشك فى أن الذى يسرق من هذا المال لايفعل هذا فى الغالب الاعم إلا ليقتات أما بيت المال اليوم فهو مؤسسات النقد ، وهو الخزينة العامة ، وهو مؤسسات التجارة والصناعة والبترول ولاجل هذا فقد أغلظت الانظمة المعاصرة فى العقوبة على منتهبى هذا المال وعلنا نقرب دول الملاحدة فى الصين والاتحاد السوفييتي لنتناول نماذج أقرب إلينا ، نتناول تجربة مصر فى مطلع عهد الثورة الناصرية

كان أول ما قام به النظام المصرى الجديد فى معرض مراجعته للقوانين الجنائية هو تشديد العقوبات فى جرائم الرشوة ، واستغلال النفوذ ، واختلاس الاموال الاميرية أو ماسماه القانون بالعدوان على المال العام ، وقد طرأت تلك التعديلات على المواد (١٠٣ ـ ١١١) من القانون المصرى القديم بموجب قانون رقم ٦٩ لسنة ١٩٥٣ وجعل ذلك التعديل الرشوة جريمة حتى وإن لم تقبل . بمعنى أن القانون ساوى فى الجرم بين الراشى والمرتشى ، بخلاف ماكان يقول به القانون القديم والذى سار على نهج القانون الفرنسى فالقانون الفرنسى يميز بين مايسمى بالرشوة الايجابية والرشوة السلبية فالاولى هى جريمة الموظف العام حين يطلب ابتداء مقابلا لعمل يؤديه أو يقبل رشوة عرضت عليه (المادة ١٧٧ من القانون الفرنسى) أما الثانية فهى الفعل الذى يقوم به صاحب الحاجة يقدم مقابلا ماديا للموظف ليؤدى له عملا ويستجيب الموظف لذلك (المادة ١٧٩)

واعتبر ذلك التعديل المصرى فى حكم الموظف العام . كل أعضاء مجالس إدارات وموظفى المؤسسات العامة والمنظمات والمنشآت التى تسهم فيها الدولة بنصيب وضم القانون إلى هؤلاء الأطباء الذين يصدرون ـ نظير مقابل ـ معلومات مزورة عن المرضى ورفعت جريمة الرشوة . فى ذلك القانون . إلى درجة أشد الجرائم جسامة . وعقوبتها الأشغال الشاقة المؤبدة إلا إن كانت الرشوة لأداء فعل يعاقب عليه بعقوبة أشد (الإعدام) فتكون العقوبة هى نفس عقوبة ذلك الفعل مثل الرشوة لتسليم أسرار عسكرية مثلا ويعاقب القانون الراشى والمرتشى على الرشوة حتى وإن لم يقع ذلك الفعل ، بمعنى أن الجانى يعاقب على نية الفعل إذا قدمت الرشوة (فى حالة الراشى) وقبلت (فى حالة المرتشى) ، حتى وإن لم يتم

الفعل الأصلى (تسليم الأسرار العسكرية مثلا) . وبالرغم من محاذاة هذا الحكم للشرائط المعروفة للمسئولية الجنائية التي تستلزم وقوع الجرم أو ترابط الأفعال المؤدية إليه ارتباطا تكامليا لاتجزئة فيه فإن المشرع المصرى قد هدف من هذا التجاوز للمبادىء الجنائية العامة إلى حماية الحقوق العامة . وتنطبق نفس الأحكام (الأشغال الشاقة المؤبدة) على الاختلاس واستغلال النفوذ .

ترى ما الذى يقول به قانون السودان ... ما الذى كان يقول به القانون القديم ؟ وما الذى جاء به القانون الجديد أو على وجه التحديد القانون المحرف ؟ ترد الإشارات إلى جرائم الموظفين العموميين فى قانون عام ١٩٧٤ فى القسم الثالث من القانون (تقاضى مقابل للقيام بعمل أو الامتناع عن عمل رسمى) وعقوبته السجن لمدة خمس سنوات أو الغرامة أو العقوبتين المادة ٢٨ (أ) . وفى القسم الثالث والعشرين (خيانة الأمانة) وعقوبتها الغرامة أو السجن مدة لاتتجاوز أربعة عشر عاما المادة (٣٥) . وقد عرف القانون الموظف العام نفس التعريف الذى ذهب إليه القانون المصرى المعدل ألا وهو كل شخص تعينه الحكومة المركزية أو الأقليمية أو أى سلطة محلية للقيام بواجبات عامة - قضائية ، شبه قضائية ، إدارية أو مركزية - وكل ضابط برتبة من ضباط قوات الشعب ، وكل معاون قضائى ، وكل شخص من غير أعضاء الهيئة التشريعية تعينه تلك الهيئة لأداء واجب يتعلق بمهامها ، وكل شخص يعمل فى مؤسسة من مؤسسات القطاع العام (المادة ١٤) . فما الذى جاء به قانون سبتمبر الذى قضى بقطع يد سارق الدرهم والدينار ، وبتطبيق حد الحرابة (الصلب والقطع من خلاف) على ناهبى المال ؟ . لقد أبقى قانون سبتمبر على كل تلك المواد بنصها وشروحها وكانت إضافته الوحيدة لها هى إلغاء حدود السجن تاركا للقاضى حق تقديره تعزيرا ، كما أدخل عقوبة الجلد على كل واحدة من العقوبات على هذه الجرائم بل قدمها على السجن (الحكم بالجلد ، والسجن والغرامة) . وعلينا تحسس الظن بإلمام صناع القانون بالنحو العربى ونقول بأن واو العطف تشير إلى التتابع لا التفصيل ، بيد أن نقول بأنه مع التشدد فى الأحكام فى حالات سرقة ونهب المال الخاص نجد ترخصا فى حالات انتهاب المال العام . وقد حملت مظنة التهوين هذا نحو الاعتداء على المال العام (بدعوى شبهة ملكية السارق له) حملت هذه المظنة شيخ المحامين مصطفى مرعى لأن يتساءل فى مصر « كيف نحد سارق الدينار ونعزر مختلس المال العام » . وقادت صيحة مصطفى مرعى تلك إلى تضمين مشروع القانون المصرى الاسلامى مادة تقول بتطبيق حد السرقة على كل من سرق مالا مملوكا للدولة أو لإحدى المؤسسات العامة أو الشركات أو المنشآت إذا كانت الدولة تساهم فى مالها بنصيب .

وتقتضى الأمانة هنا أن نقول بأن لجنة مراجعة القوانين لكيما تتماشى مع الشريعة الإسلامية كانت أكثر تبصرا من مجتهدى القصر عند اقترابها من هذه

القضية فقد نصت المادة السادسة من مشروع قانون السرقة الحدية الذى أعدته تلك اللجنة تحت إشراف الدكتور حسن الترابى (وهو قانون لم ير النور) نصت المادة على أنه « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ ـ مخالفة لأحكام هذا القانون ـ مالا مملوكا لإحدى الهيئات أو المؤسسات أو الشركات العامة » وهذا بلا شك اجتهاد يجافى أحكام الفقه التقليدى إلا أن الذى يترجاه المرء هو ألا يضطغن أصحاب هذا الاجتهاد على الآخرين اجتهادهم الذى قد يرفض أيضا الفقه التقليدى فى قضايا أخرى كثيرة .

الفاحشة ... وساء سبيلا :

ونأتى من بعد للحد الثالث وهو حد الزنى ، وقد غالى إمام أهل السودان ، كما غالى فقهاؤه فى نعت القانون القديم بالفجور والإباحية ففى بيانه عند إعلان قوانين سبتمبر قال النميرى (الصحافة ١٩٨٣/٩/٩) « راجعنا قانون العقوبات مادة مادة فوجدنا العجب العجاب وجدنا الزنى مباحا جهارا نهارا وبالتشريع فى بلد كالسودان تغلغل الإيمان فى قلوب أهله » ولا أخال الإمام قد راجع القانون القديم مادة مادة ، فلو فعل لما قال ما قال ولا ندرى فى أى مادة من ذلك القانون اطلع الرئيس على مايبيح الزنى ، علما بأن القوانين لاتشرع لتبيح وإنما تشرع لتمنع أو تنظم فالإباحة أصل فى الأشياء لاتستلزم التشريع وعلى أى فإن قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ يتضمن قسما كاملا فى الجرائم المتعلقة بالزواج ووطء المحارم (القسم الخامس والعشرون) ومن تلك الجرائم التي وردت فى القانون زنى المرأة المتزوجة (المادة ٤٣٠) ، والزنى بامرأة غير متزوجة (المادة ٤٢٩) وإغواء المرأة المتزوجة (المادة ٤٣١) ووطء المحارم (المادة ٤٣٢) كما احتوى القانون أيضا فى الباب الثانى والعشرين (الجرائم الماسة بجسم الإنسان وبالحياة) نصوصا تدين الاغتصاب (المادة ٣١٦) والجرائم المخالفة للطبيعة (المادة ٣١٨) والأفعال الفاحشة على جسم شخص آخر بغير رضاه (المادة ٣١٩) فالقانون إذن لايبيح الزنى ، ولا يبيح الفاحشة بل يحرم كل هذه الأفعال وإن لم يكن القانون قد فرض الحد الشرعى على الزنى أو أشار إلى المواقعة التى تتم خفية ورضا بين غير المتزوجين فلا يعنى هذا أن القانون قد أباحها فالقانون الذى يحرمها قائم يعرفه أهل السودان ويقرأونه بين دفتى كتاب مقدس ، ومحور حديثنا هنا هو نقض اتهام الإمام وفقهائه وتابعيهم بأن القانون القائم يبيح المحرمات .

وعلى كل فإن قوانين سبتمبر لم تستنكف عن نقل كل هذه المواد التى أوردنا بنصها الحرفى من القانون القديم دون أن تضيف إليها شيئا غير الحدود وبضعة أوصاف نابية هى تلك التى قلنا فى مطلع هذا المقال إنها لاتصدر إلا عن مزاج سوداوى مريض ، أو عقل بدائى لا يدرك أن الأنبياء يخاطبون بالإشارة ومثال ذلك

تعديل المادة ٣١٦ (أ) من القانون القديم والتى كانت تشير إلى أن الإيلاج يكفى لتوفر ركن المواقعة اللازم لجريمة الزنى لتصبح « كل من ادخل ذكره أو حشفته أو مايعادلها من مقطوعها في فرج شخص مطيق أو دبره دون رباط شرعى أو يسمح لاخر بإدخال ذكره أو حشفته أو مايعادلها عند مقطوعها فى فرجه أو دبره دون رباط شرعى يعتبر قد ارتكب جريمة الزنى » فإن لم تكن هذه السوداوية فماذا تكون ؟ وكان التعديل الثانى هو إلغاء المادة التى تشير إلى الأفعال المنافية للطبيعة ولاندرى أية حكمة تلك التى أملتها ، سائلين الله ألا يكون فى إلغائها رد لوجهنا الحضارى وقد اتفق الفقهاء الذين ندعى للالتزام الحرفى بأحكامهم على أن حكم اللواط كحكم الزنى وإن اختلفوا فى العقوبة فعند مالك العقوبة هى الرجم مطلقا سواء كان الفاعل والمفعول به محصنا أو غير محصن وعند الشافعى وأحمد الرجم للمحصن والجلد والتغريب لغير المحصن ولايرى ابو حنيفة انها فى حكم الزنا ولا تعاقب بعقوبته وإنما بعقوبة تعزيرية ، ولايمانع ابو حنيفة فى قتل معتادى الفاحشة أو حبسهم حتى الموت تعزيرا ولم يشذ عن الفقهاء ، فى هذا ، الا الظاهرية الذين قالوا بانها معصية تستوجب التعزير الشديد دون تحديد (المحلى لابن حزم) .

●●●

قلت إن الإصابة الكبرى لهذه المواد « الإبداعية » كانت فى العقوبات مثل فرض عقوبة الإعدام إن كان الزانى محصنا والجلد مائة جلدة إن كان بكرا بجانب الجلد والتغريب لمدة عام (المادة ٣١٨) كما نص القانون السبتمبرى على الإعدام والصلب والقطع من خلاف لكل من يدير محلا للزنى او ممارسة اى أفعال جنسية محرمة وحسب نص القانون فإن جميع هذه الأحكام تقتصر على المسلمين أما غير المسلم فتوقع عليه العقوبة التى يشرعها دينه السماوى وإن لم يكن هناك تشريع فيعاقب بالجلد ثمانين جلدة أو بالغرامة او السجن لمدة لاتقل عن سنة ونقف عند حد الزنى للمحصن (الإعدام فيما قال به القانون) علما بأن الحد الإسلامي هو الرجم ولاشك أن مشرعى « الصحوة » يعلمون هذا الأمر حق علمه بدليل إيرادهم فى (المادة ٦٤) من القانون السبتمبرى ان العقوبات هى الإعدام ، الإعدام مع الصلب ، الرجم ، القطع من خلاف ، الدية الكاملة أو الناقصة ، القصاص ، القطع ، الغرامة ، التجريد ، التعويض ، الجلد بالسوط ، السجن ، النفى والتغريب ، الحجز بالإصلاحية ، ولاشك فى أن الحالة الوحيدة التى تقول فيها الشريعة بالرجم هى الزنى ، ومع ذلك فلم يطبق القانون الإسلامى الذى يلتزم شرع الله ويرمى من يناهضه بالكفر هذا الحكم فهل دفعهم لهذا عدم استساغة الناس للقتل رميا بالحجارة ولذا اثروا فرض الإعدام ؟ فإن كان هذا هو الحال فما الذى يجعلهم يرمون من لاتستسيغ نفسه القطع والصلب بالكفر والتعطيل ؟ وبالرغم من أن حكم الرجم لم يرد أصلا فى القران فإنه ورد فى سنة الرسول القولية والفعلية مثل حديثه « لايحل دم امرىء مسلم يشهد الا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس ، والثيب الزانى ، والمفارق

لديه العارك للجماعة » وفي حديث اخر حدد الرسول القتل رجما بالحجارة « خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » رواه مسلم وأبوداود والترمذى ... ن جميع قضايا الزنى التى تواترت لم يحكم فيها الرسول (ص) إلا بعد استيفاء شروط للإثبات قاسية تصل إلى حد الاستحالة ومع هذا ففي الحالتين اللتين تم فيهما الرجم (حالة ماعز وحالة الغامدية) فقد صدر الحكم بعد إقرار المتهمين بالذنب وحسب الرسول إقرارهما تزكية وتوبة بيد أن قانون « الإسلامي » لم يتحاف تطبيق الحكم المثبت بالنسبة القولية والفعلية فحسب وإنما تخافى أيضا الإشارة إلى هذه الشروط في الوقت الذى ذهب فيه إلى حد الإسفاف في وصف « الايلاج » كما ذهب قضاة النار للتحايل على هذه الشروط القاسية بابتداع **جريمة اسمها الشروع فى الزنى .**

إن الزنى ظاهرة اجتماعية عرفها العالم قبل الإسلام وظلت تنبذها الأديان والأعراف الكريمة وبعض هذه الاديان كانت تتشدد في معاقبتها تشدد الإسلام مثل اليهودية التى تقول بالقتل والرجم وقطع الرأس (التلمود) كما أن المسيحية قد أدانت الزنى وتوعدت فاعله بجهنم وبئس المصير « سمعتم انه قيل لاتزن أما أنا فاقول لكم من نظر إلى امرأة فاشتهاها زنى بها في قلبه فإذا عثرت عينك اليمنى إلى الخطيئة فاقلعها والق عنك فلأن تفقد عضوا من أعضائك خير لك من أن يلقى جسدك كله في جهنم » (إنجيل متى ٥ / ٢٧ ـ ٢٨) ومع هذا فقد تدرج الإسلام في تحريمه للزنى . والذى كان ظاهرة متفشية في المجتمع الجاهلى بالرغم مما قالت به كل الأعراف والديانات بدأ الإسلام أولا بحبس الزانيات « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا * واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما (النساء ١٥ ، ١٦) واختلف الفقهاء في تفسير هذه الاية فمنهم من قال إنه قصد منها الحبس للنساء لا للرجال (ظاهر النص) ولا يلحق بالرجال إلا الأذى وقد يكون الأذى بالكلام (المحلى لابن حزم) بيد أن هذه الآية قد نسخت . فيما بعد بآية الزنا في سورة النور « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢) ووردت الإشارة إلى الزنى في ستة مواقع بالقرآن . ثلاثة منها في سورة النور فبالإضافة إلى الآية السابقة جاء أيضا « الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لاينكحها إلا زان أو مشرك » كما وردت الإشارة إلى الزنى من باب التنفير أو الوعيد في ثلاث آيات « والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما * يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا » (الفرقان ٦٨ ـ ٦٩) . « يبايعنك على الا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولايزنين » (الممتحنة ١٢) . « ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا » (الإسراء ٣٢) .

هذا مكن من امر الأحكام وبدرجها في الكتاب وماكان نصا من تطبيق الرسول الكريم له . ومع هذا فقد اختلف الفقهاء ثم اختلاف حول مفهوم الإحصان . وقد وردت كلمة الإحصان ومشتقاتها في مواقع عديدة من القرآن بمعان مختلفة . لكن الذي يعنينا من هذه المعاني ماتفق مع موضوع بحثنا الا وهو العفة « ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها » (التحريم ١٢) أو التزويج « والمحصنات من النساء إلا ماملكت ايمانكم » (النساء ٢٤) ومرة اخرى نجد خلافا بين الفقهاء حول الإحصان وهو خلاف ذو ظلال كثيفة في مجتمع كالمجتمع السوداني يجمع بين المسلم والمسيحي والوثني . فالفقهاء يختلفون على إن كان الإسلام شرطا من شروط الاحصان بمعنى ان المتزوج غير المسلم لايعتبر محصنا بالرغم من زواجه بسبب من عدم إسلامه . ومن بين هؤلاء مالك وابوحنيفة وهما يستشهدان بقول الرسول الكريم لحذيفة بن اليمان حينما هم بالزواج من كتابية غير مسلمة « دعها فانها لاتحصنك » ولايوافق الإمامين الرأي الشافعي واحمد وابن حزم فكلهم يرى ان الاسلام ليس شرطا للإحصان لأن الاديان جميعها تحرم الزنى . بيد أن جميع الفقهاء يشترطون الحرية في الإحصان .

وتماما كما في حالات اختلافهم حول قتل المسلم بالذمي ، وقتل الحر بالعبد والتي اشرنا اليها ، يجابهنا هذا الاشكال في جريمة الزنى ومصدر الإشكال هو مايقول به الفقه الإسلامي حول ملك اليمين والذي سنشير اليه (في حالات القتل) بأن ملك اليمين يعلو على الآدمية عند بعض الفقهاء الثقاة . ويصدق نفس الأمر على الوطء فابن القيم ، مثلا ، يحدثنا في (اعلام الموقعين) بقوله « ابيح للرجل أن يستمتع مع امته بملك اليمين بالوطء وغيره ولم يبح للمراة أن تستمتع من عبدها لابوطء ولا غيره فهذا ايضا من كمال هذه الشريعة وحكمتها فإن السيد قاهر لمملوكه حاكم عليه ، مالك له والزوج قاهر لزوجته ، حاكم عليها ، وهي تحت سلطانه . ولهذا منع العبد من نكاح سيدته للتنافي بين كونه مملوكها وبعلها وبين كونها سيدته وموطوءته » بل ان حق المالك هذا يذهب حتى إلى جواز تطليق الامة المتزوجة حتى تحل لمالكها . وننقل عن ابن القيم مرة اخرى هذه المرة من سفره العظيم (زاد المعاد في هدي خير العباد الجزء الرابع) قوله « ومما حرمه النص نكاح المزوجات وهن المحصنات واستثنى من ذلك ملك اليمين فأشكل هذا الاستثناء على كثير من الناس فان الامة المزوجة يحرم وطؤها على مالكها » ويحاول ابن القيم حل هذا الإشكال بقوله « إن ملك اليمين أقوى من ملك النكاح وهذا الملك يبطل النكاح دون العكس ... فالمسبية يحل وطؤها لسابيها بعد الاستبراء وإن كانت مزوجة . وهذا قول الشافعي وأحد الوجهين لأصحاب أحمد وهو الصحيح كما روى مسلم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله (ص) بعث جيشا إلى اوطاس فلقي عدوا فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا سبايا وكان ناس من اصحاب رسول الله (ص) تحرجوا من غشيانهن من اجل ازواجهن من المشركين فانزل الله عز وجل في ذلك « والمحصنات من النساء إلا ماملكت ايمانكم » فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن » فتضمن هذا الحكم إباحة وطء

المسبية وإن كان لها زوج من الكفار ».

هذا هو الفقه الموروث. ترى أين مكان هذا الفقه الموروث فى عالم اليوم ، بل أين مكان أحكام الإسلام إذا كان قصارى استيعابنا للإسلام ، وفهمنا لأحكامه هو التفسير الحرفى للآيات ، والتمثل القردى لآراء فقهاء القرون الخوالى (١)، ولن يفيدنا فى معالجة ما نوقع بأنفسنا من حرج من جراء هذا التوجه التهرب من مجابهة الحقائق ، خاصة إن جاء هذا التهرب من الذين يقولون بأن تجاوز النص القرآنى ، من أجل مصلحة ، حتى وإن لم يسمح ذلك النص ، هو كفر ومروق وارتداد باعتبار أن الله ما نسخ آية إلا وأتى بأحسن منها. ومن بين هذه الآيات التى لم تنسخ آية السيف وما تبعها من سبى ثم ما يتبع هذا من أحكام أشرنا إليها. ومن الغريب حقا أن نفس الرجال والنساء الذين يقولون هذا الحديث قد أباحوا لأنفسهم إسقاط بعض هذه الأحكام إما لأنها لا تستساغ فى عالم اليوم (حكم الرجم بالحجارة فى الزنا) أو لأنها أصبحت ـ حسب دعواهم ـ غير ذات موضوع فى ظل الواقع نعيش ، مثل إسقاط سهم من فى الرقاب فى آية الزكاة (انظر إلى قانون الزكاة الصحوى فى الفصل العاشر من هذا الكتاب). ومع هذا فإن الذين يسقطون من « فى الرقاب » هم أنفسهم نفس الرجال الذين يتحدثون عن الجهاد فى سبيل الله لا كجهاد بالفكر والرأى ، أو بالكلمة والقلم ، وإنما كجهاد حرب وضرب ودونك قانون القوات المسلحة (وهو موضوع سنعود إليه فى بحثنا حول السياسة الشرعية فى الفصل السابع). فلا مجال أن جيش السودان الذى حدد له واجب أساسى هو الجهاد فى سبيل الله ورفع راية لا إله إلا الله سيجاهد فى سبيل الله بإمامة قائده العام للناس فى الصلوات ، أو بآذان رئيس أركانه بأن حى على الفلاح من مئذنة جامع القوات المسلحة فجهاد الجيوش هو الضرب والطعن ، ومن جانب آخر فإن الذين تدعونا آية السيف إلى جهادهم من المشركين والوثنيين حتى يدخلوا فى دين الله أفواجا وإلا حقت عليهم العبودية وكل ما يتبعها من أحكام (إلا من استثنى منهم من غير المشركين) فمعروفون أيضا ، وقد جاء وصفهم فى آيات لم تنسخ ، وبعض هؤلاء الوثنيين يشاركونا الوطن ويطالبون بحقهم فى حكمه بشريعة ليست هى شريعة الإسلام كما يعرفه الفقهاء وإنما هى شريعة العصر ، شريعة الدول المتقدمة التى تتساوى فيها حقوق المسلم مع حقوق غير المسلم حتى وإن كان وثنيا.

حد الشرب . والمنكرون من أهل المدينة

ورابع الحدود التى نتناول هو حد الخمر. وقد كان حظر الخمر مناسبة طيبة لمظاهرة إسلامية تمثلت فيما عرف بيوم إراقة الخمور ، كما كان حد الخمر هو الأسهل تطبيقا ، وبالتالى الأقرب تناولا للتشهير بأهل المدينة من المنكرين فى « الإمامة ». إلا أن الإمام النميرى لم يقف بالأمر عند هذا الحد بل ذهب يدين قوانين السودان وأنظمة الحكم فيه منذ الاستقلال لأنها أباحت الخمر. وكان ذلك فى خطابه المشهود فى يوم الطلقاء وهو اليوم الذى فتحت فيه أبواب السجون ليخرج منها عتاة المجرمين (٢٩ سبتمبر ١٩٨٣). وقف النميرى يومذاك يقول :

للطلقاء « تعودون اليوم إلى المجتمع وقد تبدل الحال وغيرنا ما بأنفسنا وحكمنا بكتاب الله لقد دخلتم السجن والخمر حلال وخرجتم والخمر حرام جزاؤها الجلد » (الصحافة ٣٠/٩/١٩٨٣) والحلال والحرام أمور لايقررها حاكم وإنما يقول بها الشارع الأعلى في قانونه الأسمى فالخمر قد حرمها القرآن وهو إمام المسلمين الحق لا ذلك الإمام الدعي المحتال « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » (يس ١٢) بيد أنه من الظلم الفاحش أن يقول قائل بأن قوانين السودان كانت تحل ماحرم الله فقانون عقوبات لسودان المفترى عليه قد أورد بابا كاملا حول الإهانة ، والتكدير ، والسكر (القسم السابع والعشرون) ويحرم في ذلك الباب السكر في مكان عام أو أي مكان يعتبر الدخول فيه تعديا (المادة ٤٤٣) كما يحرم السكر في مكان خاص مع السلوك المعيب (المادة ٤٤٤) وجاء القانون الجديد ليبقى على هيكل هاتين المادتين مع اضافة الحدود الشرعية إليهما فالمادة المعدلة تقول « كل من يشرب خمرا يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلما » ثم تمضي لتقول بأن الرائحة تكفى لإثبات الشرب إذا ثبت للمحكمة أنها رائحة خمر وعدلت المادة (٤٤٤) لتقرأ « كل من يشرب خمرا ويقوم بإزعاج أو مضايقة أو استفزاز مشاعر الغير يعاقب بالجلد أربعين جلدة مع السجن إذا كان مسلما أو بالجلد والغرامة أو السجن إذا لم يكن مسلما كما أضيفت المادة (٤٤٩) والتي تدين كل من يتعامل في الخمر بالصنع أو البيع أو الشراء أو النقل أو بأية وسيلة أخرى من وسائل التعامل يعاقب بالجلد والغرامة والسجن

ويتضح من هذه التعديلات أن المشرع بدأ بتحريم الشرب على المسلمين وحدهم مما يعنى إباحته لغير المسلم ، وهذا يتفق مع رأى جمهور فقهاء المذاهب الأربعة والذين يعفون الذمي والمستأمن من عقوبة شرب الخمر لأنهما لايؤمنان بحرمتها وإن قالت بالحد الظاهرية أما المادة الثانية والتي تعاقب السكارى على إزعاجهم وتكديرهم لصفو البشر فقد أصبحت لهم عقوبتان ، عقوبة للمسلم هي الجلد والسجن وعقوبة بالجلد أو السجن أو الغرامة لغير المسلم ، ومع الالتزام الظاهري بما تقول به الشريعة في هذه الأحكام فإنها في جوهرها ، لا تخلو من تناقض مع الشريعة ، كما أن القضاة ، في تطبيقها ، قد تجاوزوا الشريعة والقانون معا ، فتخيير القاضي مثلا في الحكم بين الجلد والسجن والغرامة بالنسبة للمسلم مجافاة للشريعة لأنه يجعل الحكم تعزيرا فإن كان الذي يسعى إليه الشارع بفرض الجلد هو تطبيق الحدود فلا مكان لعقاب آخر مع حدود الله القاطعة ، وإن كان الأمر تعزيرا متروكا لولي الأمر فما هي الحكمة في فرض الجلد حتى على النساء والشيوخ . اللهم إلا إن كان الهدف هو الإذلال بالعقاب الجسدي ؟ ومن ناحية أخرى فإن الحرص على الإشارة إلى البينة بالرائحة تتعارض مع حكمة الشرع الخالدة في الترخص في العقوبات ألا وهي درء الحدود بالشبهات ، وقد أسلفنا الإشارة إلى رأى الإمام ابن تيمية الذي يرفض فيه البينة في الشرب بالرائحة أو التقيؤ كما أن إباحة القانون الشرب لغير المسلم ممن لاتحرم أديانهم الشرب لم تكن تعنى شيئا بالنسبة لقضاة الإسلام في السودان فما أكثر ماجرت محاكم الطوارىء الفتيان من أبناء الجنوب من غير المسلمين بتهمة الشرب ولن

نشير هنا إلى الحكم الذي صدر على العامل الكنسي منذ سنوات إذ تغلّ القضاة في الحكم عليه بتهمة التعامل في الخمر والتعامل ليس هو بحال التجارة. وكل هذا يقودنا إلى القول بأن أهداف المشرع وقضاته لم تكن هي تطبيق حدود الله بقدر ما كانت هي الإساءة والإذلال لأهل السودان المسلم منهم والمسيحي.

إن السكر ظاهرة معاقرة، ومن أجل هذا استهجنته الشرائع، وحرمه الإسلام وحاربه الدعاة الإصلاحيون ومن بين أولئك الدعاة الهندوكي مثل موراجي ديساي أو الملحد مثل غورباتشيف وكاذب من يدعي بأن تشريعات السودان «الطاغوتية» كانت تحلل الشرب لأن هذه القوانين قد تضمنت مواد في قانون العقوبات تستهجن السكر كما تضمنت قوانين مستقلة تحصر التعامل في الخمر مثل قانون الخمور البلدية. فلا مشاحة إذن في النهي عن الشرب، ولا حرج في استهجانه. بيد أن كل هذا لابد له من أن يتم بإدراك بصير للواقع الموضوعي إلا إن كان الهدف هو إرضاء غرور عقائدي في نفس الوقت الذي نعلم فيه علم اليقين بأن هذه القوانين لانطال إلا بالبسطاء لأن علية القوم بعمرهم رعاية الشرعي الذي يسرق، والقاضي الذي يسرق، والوزير الذي يشرب، والمحامي الذي يشرب، والجندي المجاهد في سبيل الله الذي يشرب، وهؤلاء جميعاً هم ولاة الأمر في ديار المسلمين.

وآخر إشارتنا للحدود يتناول حد القذف الذي أوردته المادة ٤٣٣ في كلا القانونين ومرة أخرى كان التعديل الذي طرأ على المادة هو تبديل العقاب مع الحفاظ على كل عناصر الجريمة كما يقول بها القانون «الطاغوتي». والقذف في الإسلام هو رمي المحصن بالزنا أو نفي نسبه، وللقذف حدان: حد أصلي هو الجلد وحد تبعي هو عدم قبول شهادة المحدود في قذف. والحد الأصلي أورده القرآن الكريم بما لايدع مجالاً للشك «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة» (النور ٤). إلا أن الفقه مرة أخرى قد ذهب إلى تبيان الإحصان الذي تعنيه الآية الكريمة فذكر أن من شروطه الحرية والإسلام، إذ لا إحصان مع الكفر. ومن بين هؤلاء الكفار غير المحصنين من يجلس على منصة القضاء في السودان، بل في أعلى مراقيه بمصر ويؤيد أحكام الإسلام.

نخلص من كل هذا الحديث إلى أن القانون الإسلامي المزعوم هو صورة طبق الأصل من القانون الطاغوتي الذي ادعى فقهاء الصحوة إلغاءه. وحتى في القدر اليسير الذي عدل منه (أبحاث الحدود) لم يملك مجتهدو القرن الخامس عشر الهجري (وعله الميلادي) عقد عتيناً فيه ظلمة كظلمات القرون الوسطى). القدرة على إعادة تكييف الجريمة لتوافق الفقه الموروث حول هذه الجرائم بل نقلوها من القانون القديم نقل القرود. ومع هذا وذاك فلم يستح هؤلاء الصاغة. كما لم يستح من تبعهم من الفقهاء من الوقوف على المنابر يعلنون، ما وسعتهم حناجر الحلقوم، اندثار قوانين الطاغوت وبزوغ شرع الله. ولم يدر هؤلاء وأولئك أن الحياء شعبة من الإيمان، ولا إيمان لمن لاحياء له.

الفصل الثالث

أمـن الأمـّة..
وبَـغي الظلمة

« ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام »
(النحل)

قانون امن الدولة .. والامانة الفكرية :

قبل ان نتناول في اقتضاب جوانب من القانونين الآخرين اللذين صحبا قانون العقوبات وهما قانون الإثبات وقانون أصول الأحكام القضائية لابد لنا من وقفة قصيرة حول جانب اخر تضمنه قانون العقوبات المنسوب للإسلام لم نتطرق إليه في الفصل السابق . والجانب الذي نعنيه هو تضمين قانون أمن الدولة في صلب قانون العقوبات . ولم يخل القانون القديم (قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤) من مواد تتناول الجرائم الموجهة ضد الدولة (القسم التاسع) مثل إثارة الحرب ، والإخلال بالأمانة الرسمية ، وإفشاء المعلومات الرسمية ، وإثارة الفتنة ، وإثارة الكراهية ضد الطوائف أو الكراهية ضد الدولة . وفي ذات الوقت تضمن ذلك الباب من القانون نصا يقول بأن النقد الموجه للحكومة أو التعبير عن عدم الموافقة على سياساتها لا يشكل جريمة إذا كان بحسن نية وبأسلوب معتدل . وتناول القسم الحادى عشر لونا اخر من الجرائم ضد الدولة هي الجرائم المتعلقة بقوات الشعب المسلحة مثل التمرد ، والتحريض عليه ، وإيواء الهاربين من الخدمة العسكرية ، والتدريب غير المشروع ، أو الجرائم المتعلقة بقوات الأمن مثل إثارة التذمر بين افرادها . ومن جانب اخر تناول القانون الجرائم التي تهدد الطمأنينة العامة مثل التجمهر غير المشروع ، والشغب ، والتهجم على موظف عام اثناء أداء واجبه ، والإخلال بالأمن العام .

هذا هو مفهوم قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ للجرائم ضد الدولة . وقد كانت كل هذه المواد جزءا من القانون السوداني العام منذ الاستقلال حتى جاء نظام مايو فأضاف للجرائم ضد الدولة أمورا وتعريفات أخرى تضمنها جميعا ، فيما بعد ، قانون أمن الدولة مثل الخيانة ، والتجسس ، وتخريب الاقتصاد القومي . وقد بني ذلك القانون على الأمر الجمهوري رقم ٤ الذي صدر في عام ١٩٧٠ بهدف "حماية الثورة" . ونأمل ، بإذن الله ، أن نتناول في مقالات لاحقة قصة هذا الأمر الجمهوري : كيف صدر ، وكيف طبق ، ومواقف القوى السياسية المختلفة منه

آنذاك . فمثل هذه الدراسة أمر ضروري في مجتمع تغتال فيه الحقيقة كل صبح ، وتذبح وقائع التاريخ في كل منعرج .

وعلى كل فقد كان الابتداع "الإسلامي" في سبتمبر هو إضافة مواد هذا القانون (قانون أمن الدولة) وتضمينها في قانون العقوبات السبتمبري بصرف النظر عن جذورها "الطاغوتية" (قانون أمن الدولة) أو "الإلحادية" (الأمر الجمهوري رقم ٤) فقد أضيفت للقانون السبتمبري مثلا المادة (٩٦) جريمة تقويض الدستور وإثارة الحرب ضد الدولة وعقوبتها الإعدام أو السجن المؤبد أو السجن لمدة أقل مع جواز التجريد من الأموال ولا تقف الجرائم التي فصلتها المادة (٩٦) عند حد إثارة الحرب والتآمر مع الدول الأجنبية وإتلاف المرافق العامة بل تضمنت أيضا إذاعة البيانات الكاذبة أو المغرضة حول الأوضاع الداخلية ، وحيازة وإعداد أي محرر أو مطبوع يتضمن مثل هذه البيانات كما أضيفت للقانون المادة (٩٨) والتي تشير إلى جرائم تخريب الاقتصاد القومي مثل التعامل التجاري مع الدول المعادية ، التهريب ، الإضراب غير المشروع ، الترك الجماعي للعمل حتى ولو في صورة استقالة جماعية وتعاقب هذه الجرائم بنفس العقاب المنصوص عليه في المادة (٩٦) .

●●●

وكما أسلفنا الإشارة فإن جميع هذه المواد قد جيء بها من قانون أمن الدولة الذي يفترض فيه أن يكون قانونا "طاغوتيا" شأن غيره من القوانين الموروثة وكلها لا يمت بسبب إلى مفاهيم الفقه الإسلامي حول أمن الأمة ولا نقول الأمن القومي أو الوطني ، فالإسلام لا يعرف قوما ولا وطنا وإنما يعرف الأمة المسلمة وقد يفيد أن نذكر أن هذا القانون (قانون أمن الدولة) قد عارضه الكثير من [illegible] بالقانون ، من بين مؤيدي النظام ، لا لمخالفته للقانون الطبيعي وإنما لتعارضه مع الدستور وقد تناولنا هذا الأمر بتفصيل في مقالاتنا التي نشرت في عام ١٩٨٠ وصدرت فيما بعد في كتاب (لا خير فينا إن لم نقلها) (٣٣٦ ـ ٣٣٨) بيد أن هذا ليس هو الأمر الهام . الأمر الهام هو أن واحدا من محرري قوانين سبتمبر (عوض الجيد) كان من بين أولئك الذين قالوا بهذا الرأي في معرض دفاعه عن المواطن جعفر أشيقر والذي اتهم تحت قانون أمن الدولة بتهمة تخريب الاقتصاد الوطني وكان مرتكز دفاعه يومذاك هو تعارض ذلك القانون مع الدستور وبعبارة أخرى فقد نسب مشروع قوانين الصحوة إلى الإسلام قانونا وضعيا لا يمت للإسلام بسبب ، بل هو قاصر حتى بالمقاييس الوضعية فموضوع محاكمتنا إذن ليس هو قانون أمن الدولة ، فلهذا مجال آخر ، وإنما الذي نحاكم هو منهج ينم عن انعدام كامل للأمانة الفكرية إن سلكه المشرعون عن علم ، أو يعبر عن قصور معرفي حول مايقول به الإسلام بشأن أمن الأمة المسلمة إن انتهجوه عن جهل

الإسلام .. ومفهوم الأمن العام :

قلت إن للإسلام أحكامه وزواجره ونواهيه حول أمن الدولة وحمايتها. فللإسلام مفاهيمه الخاصة به حول المعارضة المشروعة ، وحول الفتنة ، وحول الطاعة والولاء، وحول التجسس. وفي الأساس فإن الإسلام يحض الناس على الجهر بالقول أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل إن هذا الحض على الجهر بالقول هو مناط المسئولية الفردية في الإسلام " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (آل عمران ١٠٤) ، وقد سمى الغزالي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقطب الأعظم في الدين والمهمة التي أناطها الله بالنبيين أجمعين. ومضى الغزالي يقول عن النهي عن المنكر بأنه "لو طوى بساطه وأهمل عمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد" (الإحياء) هذا هو المكان الذي أولاه الإمام الغزالي للمعارضة في الإسلام بل ذهب إلى حد القول بأن الناس مأمورون بها وهذا مناط قوله "ولتكن منكم أمة" ولتكن فعل أمر، وظاهر الأمر الإيجاب. وكان عمر بن الخطاب ، عليه رضوان الله ، من أكثر الناس حضا للولاة والرعية ، على حد سواء ، على الجهر بالحق "فلا خير فيهم إن لم يقولوها لنا، ولا خير فينا إن لم نسمعها" كما كانت رسالته إلى ولاته دوما هي حفزهم على قول الحق إذ " إنه لن يبعد من رزق أو يقرب من أجل أن يقول المرء حقا" فالإسلام إذن ، دين يدعو الناس إلى الجهر بالقول. فلا صمت على المنكر، ولا صمت على الفاحشة ، ولا صمت على المعصية وما كل المنكرات ، والفواحش والمعاصي في نظر الإسلام هي الشرب والزنا. فالطغيان منكر، والكذب آية نفاق، والنفاق شرك صغير.

ومن الجانب الآخر فإن الإسلام يلزم الناس بطاعة ولي الأمر منهم حتى لا تكون فتنة وهذا أمر تقتضيه سلامة الأمة ، وحسن إدارتها. بيد أن الفتنة التي تعنيها الإسلام هي فتنة الضلالة والشرك ، وفتنة العصيان لأمر الله. والفتنة لغة هي الإحراق والاختبار فيقال فتن الذهب أي أدخله في النار لاختباره. ولهذا أسمت العرب صانع الذهب بالفتان. وجاء في محكم التنزيل " يوم هم على النار يفتنون * ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون " (الذاريات ١٣ ، ١٤) ونزلت هذه الآية في الكاذبين الذين هم في جهل بما سينتهون إليه ، فيقال لهم ذوقوا فتنتكم أي عذاب حريقكم وهم على النار يفتنون (أي يحرقون). كما وردت الفتنة في القرآن أيضا بمعنى الامتحان مثل قوله تعالى " ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون وجاءهم رسول كريم " (الدخان ١٧) ، وقد تواترت الإشارة إلى الفتنة في القرآن في أكثر من ستين موقعا بمعان مختلفة ، أكثرها يشير إلى الفتنة بمعنى الضلالة أو الشرك مثل قوله تعالى " واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب " (الأنفال ٢٥) ، وقاتلوهم حتى لا تكون

فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير" (الأنفال ٣٩) أو بمعنى العصيان مثل قول تعالى "لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين * لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون" (التوبة ٤٧ ـ ٤٨) وتشير الآية إلى المتخلفين عن الخروج مع الرسول (ص) وهم يعتذرون كاذبين، وهناك من يسمعى لهم ويصدقهم على أنهم ما ابتغوا بتخلفهم **ذلك إلا حمل الناس على العصيان لأمر الله.**

ويحسب الإسلام الفتنة بهذا المعنى جرماً أشد شناعة من القتل "واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل" (البقرة ١٩١) بل إن الفتنة أشد شناعة من القتل في الأشهر الحرم "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل" (البقرة ٢١٧) وتشير الآية إلى أنه إن كان القتال في الأشهر الحرم كبيراً، كما فعلت سرية عبد الله بن جحش في شهر رجب وهي تهاجم من مكمنها قوافل قريش، فإن قريشاً التي صدت المسلمين عن ذكر الله ومنعتهم عن المسجد الحرام لم تبتغ إلا الفتنة. **والفتنة أشد من القتل.**

فإن كانت في الإسلام فتنة فهي ليست عصيان أوامر حاكم ظالم، أو إضراب موظفين يطالبون برد حقوقهم وتحسين أوضاعهم وإنما هي الصد عن سبيل الله، ومنع المسلمين من تنفيذ أوامره ونواهيه، والخروج عن السلطان الذي يرفع رايات الإسلام الحق ورايات الإسلام هي البر والتقوى والعدل والإحسان. فطاعة السلطان ـ ونكرر مرة أخرى حتى يسأم المغالطون التكرار ـ طاعة مشروطة بالأمر بالمعروف وإقامة أركان العدل، لا طاعة أي متسلط كائناً ما كان. وقد عرف الفقهاء الخروج عن طاعة السلطان بالبغي، والبغي عندهم هو الخروج عن الإمام بغير حق فلو كان خروجهم بحق فليسوا ببغاة. وقد قال بهذا الرأي الحنفية (تكملة ابن عابدين) كما قال به الحنابلة مثل رأي ابن عقيل وهو يشير الى خروج الحسين ابن علي على يزيد بن معاوية، ووافق كليهما الرأي الظاهرية وهم يقولون بجواز خروج الرعية على الإمام الجائر (المحلى لابن حزم). وكان رأي الإمام الغزالي في هذا الشأن رأياً قاطعاً أنكر فيه أن يكون للإمام الجائر سلطان شرعياً بأي حال من الأحوال فعلى حد قوله "إن السلطان الظالم يجب عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان" (الإحياء). ولم يخرج من الفقهاء عن هذا الرأي إلا المالكية الذين قالوا بالعمل بأخف الضررين وهو الحفاظ على وحدة الأمة والصبر على جور السلطان حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لسيدي أحمد الدردير). ولا شك في أن رأي المالكية هذا لا يمكن أن يكون تعبيراً عن جوهر الإسلام الذي يفترض أن العدالة هي القطب الأعظم في الدين، والذي يحسب أن أفضل الجهاد عند الله **هو قول الحق أمام سلطان جائر.**

ومن الجانب الآخر فإن للإسلام، أيضا، فهمه الخاص للطاعة. فالطاعة، فى [illegible] الطاعة [illegible] الإمام [illegible] فى [illegible] طاعة [illegible] الطاعة [illegible] الطاعة [illegible] إما أن يكون هو [illegible] إذا لم [illegible] الأول فلا [illegible] فى كل شىء [illegible] وعرفهم كل أحد [illegible] الإمام [illegible] على [illegible] الإمام [illegible] هم مطيعون لله [illegible] هى طاعة لله والرسول وليست للإمام

التجسس ... والعين المفقوءة

وحول وسائط المراقبة الأمنية فإن للإسلام أيضا مفهومات خاصة تقوم على قيم ومبادئ هامة مثل حرمة الإنسان وداره وماله. فالتجسس، وهو ظاهرة تعرفها كل الأنظمة المدنية [illegible] تحسبها ضرورة من ضرورات حفظ الأمن فيها، [illegible] يحرمه الإسلام. [illegible] دول العالم جميعها تمارس أنماطا عديدة من التجسس العلنى والخفى [illegible] الدول الليبرالية منها تخضع هذا النمط من المراقبة على [illegible] بعضها دستورى وبعضها قانونى وبعضها إجرائى. وفى واقع [illegible] فإن [illegible] المجتمع الليبرالى المفتوح نفسها قد تحجم هذه الجهود الرقابية [illegible] لمعارضة البرلمانية والصحافة الحرة. [illegible] الأنظمة الشمولية بطبيعتها المغلقة تمارس أنواعا من التجسس [illegible] الناس، ويجعل الإنسان فى خشية وحذر حتى من أقرب الأقربين. فأين موقع الإسلام وأحكامه من كل هذا؟ وهل تنطبق هذه الأحكام على الأسلوب الذى كانت تدار به دولة الصحوة "الإسلامية" فى عهد النميرى؟ وفى هذا الشأن [illegible] الفقهاء يجمع على تحريم التجسس على المواطن المسلم، وهو رأى قائم على سنة الرسول. ففى الصحيحين عن أبى هريرة [illegible] "[illegible] فقد حل لهم أن يفقئوا عينه". وفى رواية [illegible] هذا الحديث [illegible] من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم [illegible] عينه فلا دية [illegible] على [illegible] [illegible] عليه [illegible]

قصد منه الزجر ومبالغة النكير على التجسس (النووى على مسلم) إن ! اسرع بتجسس في [illegible] حرية الشخصية ونقدس [illegible] طالما استمروا عليه وهد [illegible] ينتهوا عن حدود الله [illegible] من يبدى لنا صفحته نقم عليه [illegible] الحكم لتصدق حتى على [illegible] وقد حدثنا الإمام الغزالي في [illegible] تعبير تحسس [illegible] هذي القيم السمحاء من [illegible] من الإسلام بطرف [illegible] القانون بطرف آخر ولذا [illegible] على قانون البينات الإسلامي [illegible] قسرا وتقوم تلك المادة [illegible] بوسائل غير مشروعة حتى [illegible] الموضوعية" (المادة ١١) .

آواه للعلم !!

فإن كانت هذه هي مفاهيم [illegible] ومفاهيمه حول الرقابة الأمنية [illegible] كل هذا ونعيد من جديد [illegible] ولمؤسسات [illegible] في كيانه الاقتصادي [illegible] بكر سرعتها [illegible] القيم الدستورية التي تقوم [illegible] تتعارض مع مبادئ [illegible] القوانين الوضعية في سنة للإسلام [illegible] تقليد فهو [illegible] كل القوانين الأخرى [illegible]

[illegible]

أفلوضحوا لنا أين فيما بين دولة الصحوة تلك لا تجد من يتجول حول دمها غير الجهلة الأدعياء ، والمنافقين الخراصين ؟

وعلنا نقف عند بعض نماذج من التطبيق والاجتهاد تدلل على ما نقول. ولنكن في البداية مع الحديث المشهور للإمام النميري في الرابع والعشرين من مايو عام ١٩٨٤ (عام الفتح!) وقف الإمام يومئذ يقول بلسان ... المنهج الإسلامي الا يأخذ بالشبهة ... الا يدين الناس إلا ببينة ... لا يكون الضرر الشيء الا كالشيء السيء. لا يحيق إلا بأهله . لا يستوحي المستشعر بالظنون. لا يتخذ من الشكوك قرائن . يدرأ الحدود بالشبهات . لا يرى عورات الناس لا يفضحها . ندخل البيوت من أبوابها' كان هذا جزءا من خطابه المكتوب الذي كان يقرأ. ثم نزل كل ذلك جانبا بعد أن تملكته سطوة العدوانية والاحادية ليقول 'كل ذلك هو الإسلام الصحيح حقا. لكن الإسلام له طوارئ وعندما نرى المجتمع قد فسد وانحرف انحرافا شديدا بعض الصور الطوارئ سندخل البيوت ونضبط نفس من يسرق في الخفاء من نرى ... كل بيت سنفتشه وندخله . **الإسلام أمرنا بذلك** (الصحافة ٢٥/٥/١٩٨٤) وصحبت تلك الملطخة العدوانية زلة عروسية عندما أعلن الإمام "أنه سيحاكمكم بالقانون البطال ده" وهكذا أصبحت شريعة الله هي "القانون البطال" وقد عم السرور وجوه الإسلاميين وهم يستمعون الى هذا الهدر ، فهم كإمامهم يعرفون حق المعرفة أن الشرعي ولغيره ـ ... ـ من هذه القوانين هو هذا العدوان الذي كان يتحدث عنه 'حامي البيعة' . ولهذا عمت الفرحة . وعلت البسمات على الوجوه . وبعد مضي شهرين من خطابه المايوي مضى الإمام المقتحم في اجتهاداته العشوائية يقول ، عند تلقي البيعة من رجال الهيئة القضائية وديوان النائب العام : 'إن نبي الإسلام أول من أعلن حالة الطوارئ في الإسلام تطبيقا لنصوص القرآن الكريم الداعية إلى الحذر والاستعداد . فحين دخل الرسول العظيم مكة فاتحا لم يغفل النبي ـ وهو صاحب الوحي ـ أن يتخذ الحيطة والحذر وعبقرية القائد العسكري ليهادن ويصالح دون أن ينتهك الحرم والحيطة التي بها يحمي جنده المجاهدين من كيد أعدائه وهل أعذر في ذلك الوقت أعلن منادي 'من دخل بيته وأغلق عليه فهو آمن ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن' وهذا الإعلان باللغة العسكرية وبالمفهوم العسكري الحديث ليس إعلانا فقط بحالة الطوارئ بل أمر بحظر التجول (الأيام ١٢/٧/١٩٨٤) أو هناك سفه وتقحم أكثر من هذا ؟ بل أو هناك إهدار لعصمة الإسلام وتسامحه أكثر من هذا ؟ ففتح مكة الذي مازالت تتحدث عبر التاريخ كلماته الخالدة "اذهبوا فأنتم الطلقاء" أصبح حالة طوارئ ، وأحكاما عرفية ، وحظر تجول في عرف الإمام مجدد المائة الخامسة عشر وا إسلاماه !!

أما الواقعة الثانية فهي متصلة بالإمام وقضاته ودعاته في ظهر الجمعة ٣/٨/١٩٨٤ عندما وقف الشاعر صلاح مصباح في واحد من مساجد

الخرطوم وقد حضر الشيخ دعوة الإمام للنصح وحضه على الشورى وقد استوقفه حديث الإمام بكل ما يقتضيه المقام من احترام وتوقير (فللمساجد حرماتها) ... الإمام الذي اتهمه العقيد بالإلحاد ... محاكمة ... عادى ... الناس حول منهج حكمه بالرغم من ... على النصح وقد تذكر ... كيف سمح عمر الفاروق لامرأة أن تقف ... رضى الله عنه على هذا

ويذكر الناس كيف أن هذا المواطن قد قدم للمحاكمة بتهمة ... لأمر يحدد المواد ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٢٦ (أ) من قانون العقوبات الإسلامي ويذكر الناس كيف حرم المتهم من حقه في ... لدى ... تتعلق بفهم وتفسير ... الشريعة حول النصح والشورى (وكيف نفى ... القاصرون بالتدين) وقد ذهب واحد من هؤلاء القضاة ليقول ... المحكمة على علم كامل بالفكر الإسلامي . والكمال لله . وللأسف فإن ... القاضي " الكامل " لم يقرأ فصل تورع السلف عن الفتيا في (أعلام الموقعين) فقد أورد ابن القيم في ذلك الفصل الصافي قول الإمام أحمد بن حنبل عن ابن أبي ليلى " أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله (ص) ما منهم رجل يسأل عن شيء إلا ود أن أخاه كفاه ، ولا يحدث حديثا إلا ود أن أخاه كفاه "

وبعد هذا تقدم للمواطن ... ما يلي

ولا واجب الحاكم المسلم في الاستشارة والاستماع ... المسلمين عملا بقول ... أيها الناس " ... رسول (ص) ... يكون ذلك لزاما على أي حاكم مسلم .

... حق المسلم في تقويم الحاكم عن طريق النصح والشورى ... رسول الله (ص) (الدين النصيحة قالوا لمن يا رسول الله قال لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم) .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج فقد قال سيدنا أبوبكر الصديق في خطبته الأولى " لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني "

وعندما خاطب سيدنا عمر بن الخطاب المسلمين قال " إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني " فقال له أحد الأعراب " والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا "

وعندما اعتلى سيدنا عمر المنبر في إحدى المرات أخذ يحض الناس على تقليل المهور ترغيبا في الزواج فانبرت له امرأة من عامة المسلمين تحاجه بكتاب الله

[illegible]
معارضتها وقال "اصابت امراة وأخطأ عمر"

وفى عهد سيدنا عمر وصلت إلى بيت المال ابراد يمانية فوزعها عمر على أهل
[illegible]
تساوى نفسك ببقية المستحقين ، "فاخذ عمر يقلب بصره فى انحاء المسجد
[illegible]
من جوانب المسجد فقال له عمر أجبه ياعبدالله ـ فقال عبدالله لقد أعطيت
[illegible]

وفى موقف اخر فى نقاش لعمر مع الناس قال احدهم "اتق الله ياعمر"
[illegible]
حكمهم بجلد المتهم وسجنه

[illegible]
يقراها على الناس ، ولم يوزعها عليهم كمنشور ، ولم يسلمها ، بنفسه ، حتى
[illegible]

[illegible] ١٢٧ [illegible] عليهم [illegible]
[illegible] هو [illegible] في نفوس الناس حتى لا [illegible]
الحق أمام الفساد المستشرى .

قانون الاثبات .. والتشويش المضل :

[illegible] الإسلام [illegible] رقم ٢٦ لسنة ١٩٨٣ [illegible] قانون الإثبات الذي [illegible] الدكتور زكي [illegible] عوض [illegible] [illegible] للقانون [illegible] القانون [illegible] [illegible] السودان [illegible] والاستدراك [illegible] الدستورية [illegible] مجلس [illegible] على [illegible] بالاستخفاف [illegible] يجد غضاضة من الاستخفاف بدستور وضعي .

ومهما يكن من [illegible] الشرائع ولغة [illegible] لا تختلف في طرق الإثبات مثل البينة والقرائن . وعلم القاضي واليمين والإقرار والشهادة [illegible] وإن كان الإسلام يضيف إلى طرق الإثبات هذه سبيلا جديدا لم تعرفه الشرائع الأخرى ألا وهو اللعان . وقد ورد اللعان فيما عرف بآية اللعان « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم [illegible] » فإن كان المقذوف هو الزوجة [illegible] زوجها [illegible] يلاعن فيها أي يقول في مجلس الحكم أشهد الله أني لمن الصادقين فيما رميت به زوجتي هذه بالزنى [illegible] لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، وترد الزوجة بالإنكار ثم تتبعه باللعنة إن كانت كاذبة . ويترتب على اللعان أحكام كثيرة مثل الفرقة بين الزوجين ونفي [illegible] الزنى . كما أضاف الفقه الإسلامي إلى اليمين ما يعرف باليمين الحاسمة وهي غير

اليمين التكميلية ، كما يسميها القانون المصرى باليمين المتممة أى التى يستكمل بها القاضى اقتناعه ، ويفترض أن الذى يقسم لا يكذب . لذا سمى الفقهاء اليمين الكاذبة باليمين الغموس لأنها تغمس صاحبها فى النار . وقد وردت الإشارة لليمين الحاسمة فى قانون الإثبات السودانى فى المواد ٥٨ إلى ٦٢ كما وردت بنفس المعنى فى قانون الإثبات المصرى (المادة ١١٤) « يجوز لكل من الخصمين أن يوجه اليمين الحاسمة إلى الخصم الآخر ، ومن وجهت إليه اليمين عليه أن يردها على خصمه » كما وردت بالمادة ١١٦ من القانون المصرى « كل من وجهت إليه اليمين فنكل عنها دون أن يردها على خصمه وكل من ردت عليه اليمين فنكل عنها خسر دعواه » ... إلا أن صياغة القانون السودانى للحديث عن اليمين الحاسمة فيها ضعفها كما وردت فى المادة ٢ ... التى تقول ... تكون نتيجة اليمين ... بقول الحالف ... التعظيم القوى الجبار الله ... من الأمور القادرة على أن ... وأخرى ... الاستخفاف والتقعر فى بعض ما ... للقانون القديم ... قد ... صياغة هذه المادة ... أن يكون ... فلا ... السودانيين لا يعرفون مثل هذا القسم ... الصابئة ... كما ... من ...

إن أهم ... الإثبات فى الشريعة الإسلامية ... فى الحدود هو ... الرخص فى ... عن ... فى ... الشهود ... الحدود ... الشهادة ... ترخص ... فى الشهادة ... لا يوجد ... الأثم أو ... الكاذب ... الشهادة ... كتمانها ... من أضرار بحقوق العباد « ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين » (المائدة ١٠٦) « ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه » (البقرة ٢٨٣) . يقول ابن عباس أن معنى ... آثم قلبه ... الشهادة من الكبائر ... على أن هذه الشهادة التى يحض عليها القرآن لا ... ولا تجوز بالسماع والنقل « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الإسراء ٣٦) كما لابد للشاهد من أن يكون شاهد حق وهو به عليم « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » (الزخرف ٨٦)

ومع كل هذه الآيات البينات والحض الصريح على أداء الشهادة إلا أن أئمة الهدى الراشدين قد نحوا كتمانها فى بعض المواقع حرصا على توفير كرامة البشر ، وستر العورات وهذه هى عظمة الإسلام الذى أراد أن يجعل منه ربانية النفس ... سوط عذاب ... وأداة تشهير ، وسلاح ترهيب . وقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله (ص) تثبت ما ذهب إليه من دعاء وكلها تحض على كتمان الشهادة إن كان فى هذا الكتمان ما يستر عورة مسلم . وقد ذهب الرسول الكريم ، فى هذا الشأن ، مذهبا بعيدا . ويروى الإمام مالك فى الموطأ عن سهيل بن أبى

صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن سعد بن عبادة قال لرسول الله (ص) : أرأيت لو أني وجدت رجلا مع امرأتي أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء ؟ قال : نعم . وقد حملت هذه السنة المطهرة الإمام مالك على القول بحرمة كشف الشهادة في الحدود (الموطأ) فقد روى عن سعيد بن المسيب [illegible] رسول الله (ص) [illegible] رجل يدعى هزال يتهم رجلا آخر بالزنى [illegible] قال له رسول الله (ص) "يا هزال لو سترته بردائك لكان خيرا لك" وروى [illegible] عن رسول الله (ص) "من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة" ووجدت [illegible] أيضا عن سعيد بن المسيب [illegible] أن رجلا جاء إلى أبي بكر [illegible] فقال له أبوبكر "هل ذكرت هذا لأحد غيري" قال : "لا" فقال له أبوبكر "تب إلى الله واستتر بستر الله فإن الله يقبل التوبة من عباده" وقد ذهب عمر حدا أبعد من صاحبه في الحرص على ستر العورات ومن ذلك موقفه مع من جاءوا يشهدون على المغيرة بن شعبة بالزنى وكانوا أربعة شهود عدول [illegible] ثلاثة منهم بأنهم شاهدوا الحدث وفق ما يقضي به الشرع في الأدلة والبينات أما الرابع فذكر أنه قد شاهد المغيرة وقدامه بادية وأنفاسه عالية ورأى منكرا فقد جلد عمر هؤلاء [illegible] الأربعة بتهمة القذف في مسلم [illegible] فاعتبرهم [illegible] شهودا ولا حد على الشاهد [illegible] العفة الإسلامية [illegible] الستر [illegible] العفة .

وصونا لكشف الشهادة ، وحماية حقوق [illegible] الإسلام إلى [illegible] شهادة [illegible] غير مشركين ، وفي الصحيحين [illegible] رسول الله (ص) [illegible] قالوا بلى يارسول الله قال [illegible] بالله ثم عقوق الوالدين [illegible] ألا وقول الزور ، ألا وشهادة الزور [illegible] هذا دعا الفقهاء كما [illegible] قسمه على قول [illegible] فصاحب أبي حنيفة ومالك والشافعي [illegible] ضربا موجعا ويحبس .. وأضاف مالك إلى هذا وجوب الطواف والتشهير به

ومن جانب آخر فإن الإسلام [illegible] في قبول الإقرار حتى إن بعض الفقهاء قد قالوا بقبول رجوع المقر عن إقراره في الحدود لأن الحدود حدود الله والله غني عن الناس ، وإن كانوا لا يقبلون مثل هذا الرجوع في الأموال ، وفي حقوق الناس ، كما نهى الإسلام عن إقرار الإكراه ففي حديث عمر "ليس الرجل بأمين على نفسه إن جوعته أو ضربته أو أوثقته" .

وبالرغم من أن بعض الفقهاء قد أجاز الإكراه للمتهم المعروف بالفجور مثل قطع الطريق والقتل فإن مالكا [illegible] أن يجري هذا حتى وإن كشف عن المسروق لاحتمال وصول المسروق إليه من غيره (المدونة الكبرى) .

وتوكيدا للعدالة وحيدة القاضي فقد نهى الفقهاء عن حكم القاضي بعلمه في

المدعى به سواء كان علمه هذا قبل التولية أو بعدها ، وهذا هو رأى مالك . أما [illegible]

جريمة العصر .. وبشر الحافى :

[illegible] التاريخ [illegible] المعارضين [illegible] ١٩٧ [illegible] ١٩٧١ [illegible] ١٩٨٢ [illegible] في الإسلام [illegible] على حد سواء [illegible] قاضى [illegible] الاستثناء من بعد لتنزل كل [illegible] المحكمة [illegible] إلى [illegible] حكم صادر [illegible] الإمام [illegible] فيما قال "باسم الله وباسم الشعب وباسم الثورة" [illegible] والحكم بإعدامه [illegible] الإمام الذى لا يستحى [illegible] الأدلة والعقوبة [illegible] المواد القانونية التى [illegible]

المحكمة المتهمين ، نشيد بالتسبيب الوافى الذى جاء فى حكم محكمة [illegible]
الذى أشاد به الإمام جهد يوم وبضع يوم (الصحافة ١٨ يناير ١٩٨٥)

[illegible]
"يشيع الوعى فى صفوف الشعب" .

[illegible]

[illegible]

الذين ورد ذكرهم في الأثر ويحدثنا الحسن البصري عن رسول الله "سيكون بعدي أمراء يعظون الحكمة على منابرهم وقلوبهم أنتن من الجيف" مضى الإمام في حملته الناقمة تلك بعد أن انقطعت به المصابيح في دياجير التخبط وهو عاجز عن كسب طاعة الناس بالحق فأراد أن يرهبهم ليلين بالسيف والمشنقة واندفع وراءه في تلك الحملة الناقمة فتية ممن تمادى في الهوس وشيوخ أركسوا في الجمع وكهول أعيوا رهطهم في سفههم ولا يصلح العطار ما أفسد الدهر.

فالقضية في حسباننا لا تعدو أن تكون قضية انتقام وتشفي وترهيب وهي بهذا الفهم تعبير عن جنون مريض ذهبه فصام جنون حاكم حوّط في عقله وهلع طاغية تطايرت روحه شعاعا وقد كشفته المصائب من كل حدب. فأمره أيسر وأوضح من أمر أولئك الذين علاوة في تلك الجرم الشنيع وما كان للواعي صنيع العقل هذا، في حرمة الفحص ذلك إلا فسل فقد المروءة، أو متدين لشحو لا يستنكف عن مجاورة شرائع الأرض أو متكلف على الدين لا يتردد في العدوان على شرائع السماء.

إن الذي شهدته يومذاك من جانب هؤلاء أمر طبيعي بما هو امتداد لتحامل سياسي قديم من عوامل دون موحدة وما استعصى على تلك الجماعة إلا لأنها قد عرفتهم فكرة أمام الناس بفهم رشيق، وحوار هادئ ومنطق رصين وكان سلاح خصومهم الذي يجهلون به كل ذلك منطق جديد هو العنف الجسدي وإشارة العوغاء، واستعداء السلطان كما كان أن الجمهوريين أمام كل واحدة من هذه التعديات هو السلام لأن الإسلام حسب فهمهم هو جوهر الحضارة الإسلامية المقبلة فالإسلام هو حقيقة جاء بها النبي الكريم وهو قلب القرآن وفؤاده وقد حقق النبي الكريم الإسلام الداخلي في نفسه ولذلك كان حرا يحترم حرية الآخرين وكان عزوفا عن السيطرة على الآخرين ونحن كدعاة للسنة لا نرى السنة في المظهر الذي تتظاهر به رجال الدين وإنما نلتزم السنة في الجوهر وهو الخلق هو السلام ولذلك لا نستعمل العنف من لا نرد على العنف إلا في الحالات القاهرة وفي أضيق الحدود نعرض إبطال أثره وليس نعرض للانتقام وذلك عرفنا في حياتنا اليومية وفي عملنا العام المتصل، وفي عمر حركتنا الذي بلغ الخامسة والثلاثين عاما ولم تحسب علينا حادثة واحدة بل ولا كلمة نابية كانت هذه واحدة من رسائل الأستاذ، عقب واحدة من حوادث التعدي المنكر على صحبه وكانت رسالته تلك رسالة نصحه ولعامة الناس.

ومن المحزن حقا أن قامة بعض القضاة يومذاك قد تقاصرت بسبب الهوس المحموم من ريح تلك التعديات تقاصرت قامة بعض القضاة والذين لم ينتظر منهم الناس الانتصاف للجمهوريين، أو القصاص من خصومهم من توقعوا منهم الانتصار للقانون والنظام كان هذا هو حال محكمة أم درمان في يوليو ١٩٧٧

ومحكمة الاستئناف فى أكتوبر عام ١٩٧٨ ولكيلا نظلم القضاء السودانى بمثل هذا التعميم نقول إن قضاءنا قد عرف أيضا رجالا أسوياء تخذوا الرأى النقيض فى قضايا مماثلة مثل القاضى العقيد عبدالله أبو عاقلة أبو سن رئيس محكمة الاستئناف فى مدنى عام ١٩٧٤ وحكم نفس المحكمة برئاسة نفس القاضى وصحبيه الأمينين محمد نور طمبل وبكرى سر الختم.

وعلى كل فلو كان أولئك الذين واصلوا الإمام فى ذلك الجرم الشنيع من رجال الدين والسياسة يملكون الحد الأدنى من الوضع العلمى لما أقدموا على ما أقدموا عليه بهذه البساطة المتناهية فبالرغم من أن هذا المقام ليس هو بمقام جدل فقهى حول الردة حتى لا نقع فى فخ منصوب باعتبار أن موضوع الردة قضية مطروحة (فالأمر كله انتقام وترهيب) بالرغم من هذا فقد يفيد أن نشير إلى مايقول به الشرع حول الردة فقد وردت الردة بمعنى الرجوع عن الدين فى أكثر من موقع بالكتاب الكريم مثل "إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين" (آل عمران ١٠٠) "إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم" (آل عمران ١٤٩) "إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ماتبين لهم الهدى الشيطان سول لهم" (محمد ٢٥) "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم" (المائدة ٥٤).

ولم يثر موضوع الردة فى الاسلام بصورة جادة إلا بعد وفاة الرسول الكريم وفى مرات ثلاث كلها فى إطار فتنة سياسية وكان أهمها على عهد أبى بكر حينما امتنع البعض عن أداء الزكاة مما حمل أبا بكر على حمل السلاح لردع المرتدين وكانت الردة ـ بهذا الفهم ـ عملا تخريبيا لتقويض الدولة وكانت الفتنة الثانية بين الأحزاب عقب مقتل عثمان وقد صحبتها اتهامات للخوارج بالردة والمروق لكل من قبل التحكيم، وبالتالى كفر الخوارج عامة المسلمين وبالرغم من أن الخوارج كانوا يمثلون الطائفة الطهرية والثورية بين المسلمين نداء لرفضهم الفساد واستنكارهم الضعف فى الحاكم فإنهم ذهبوا فى أخريات أيامهم إلى مغالاة لا يبيحها الاسلام مثل قولهم "من زنى فهو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر ومن شك فى أنه كافر فهو كافر" ولا شك فى أن مثل تلك الغلواء لا تتعارض مع نصوص الإسلام وروحه فحسب بل تتناقض أيضا مع كل الأصول العقلانية لديننا الحنيف وقد كان أبو حامد الغزالى بوضوح بصيرته ونقاء حسه بارعا فى تجنبه الديكارتى لفكرة الشك حين قال "اعلم أن إزالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتور الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا فى الأقل ثم إن الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة فى الدين" (الاقتصاد فى الاعتقاد) فاعتوار الشك فى المعتقدات إنما هو من طبائع الأشياء والنفس لا بصوره الا ...

انه كافر فهو كافر » وأين هذا من تسويغ المسوغين الذين حسبوا أن في كل خروج عما ألفته أنفسهم مروقا وزندقة ؟.

وقد كان الرسول - عليه أفضل الصلوات - يسد منذ البداية كل منافذ الاتهام بالكفر « اذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما » ومع هذا فقد بدأ الفكر الإسلامي بعد زمان يرى منهم التكفير يقذفه كل فئة على غريمتها بلا دليل ولا حجة ولا برهان وهل هذا هو الذي دفع إمام أهل السلف ابن تيمية للقول بأن أول بدعة في الإسلام هي التكفير.

مهما يكن من شيء فقد تدرج كثير هؤلاء المتبدعة ، في إدانتهم لخصومهم ، بحديث الرسول وهو من أحاديث الآحاد - « من بدل دينه فاقتلوه » وبصرف النظر عن حجية هذا الحديث فقد أصبح موضوع الردة لدى من أرادوه تحدده الانطباعات الذاتية والاختلافات المذهبية ، أكثر مما تقرره الحقائق الموضوعية وعلى أي فلم يكن ذلك الحديث هو الحديث الوحيد الذي ورد عن رسول الله (ص) حول مفهوم الإيمان ففي الحديث المتواتر مثلا « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » فإن كان النطق بالشهادة يثبت الإسلام لكافر فمن باب أولى أن يثبت إسلام المرتد ومن بين الفقهاء المحدثين الذين أولوا موضوع الردة اهتماما كبيرا الشيخ محمود شلتوت والذي قال بتقرير حد الردة في حالات الحروب والفتن فقط وحسب رأيه فقد « يتغير وجه النظر في المسألة إذا لوحظ أن كثيرا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم وأن ظواهر القرآن في صمته عن عقوبة المرتد تؤيد هذا » وقد ذهب الشيخ شلتوت للقول بأنه حتى إذا ثبتت صحة الحديث « من بدل دينه فاقتلوه » فإن الأمر يجب أن نفهم على أنه إباحة لا إيجاب يقرره الحاكم » وبهذا الفهم لا يصبح مرتدا إلا من انشرح قلبه بالكفر وأنكر قوله لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وكل خلاف ما عدا هذا فهو اجتهاد يخطيء فيه المرء ويصيب وحسابه على الله.

إن مبعث من كل ما قدمنا أنه ليس هو الجدل الفقهي حول الردة بقدر ما هو الإشارة الى أن الأمر الذي نحن بصدده من مقدمة في مشهد إنما هو صراع سياسي تغذيه الرغبة ، بخلاف مذهبي يرتد من حيث التسويغ واستغلال مريع لعواطف المسلمين عبر هذا توقد ونار التسويغ [illegible] هذا هو فيما يلاحظ أن الأمر [illegible] هو الجدل الفقهي حول موضوع الردة أو عقوبة حتى لا ينحرف بالأمر عن حقيقته ومع هذا فقد [illegible] الى بعض الجوانب [illegible]
[illegible]
[illegible] ردة [illegible] الذي يدفع بعض المسلمين الى الخروج بها لا

[illegible] علاقة الاستبداد وقسوة الحكم [illegible] ترى [illegible] حول [illegible]
[illegible] المستوى الفكري والخلقي [illegible] والعقد [illegible]
يعني والحاكم الذي يقرر [illegible] الهوس [illegible]
[illegible] التي عرفتها [illegible]
الذي [illegible] وما هو [illegible]
[illegible] عرف [illegible] الهوس [illegible] عرفه في عصور [illegible]
الديلم الديار [illegible] وحرق [illegible] المكتبات [illegible]
واحد كشف للعالم عن [illegible] المشيري في [illegible]
[illegible] في كل صقع ، وأصبح اسم الإسلام [illegible]
الهمجية التي [illegible] السيف [illegible]
الإنهيار [illegible]
[illegible] عوام الفقهاء على [illegible]
بغداد .. إلا أن النميري وفقهاءه في محاولتهم ردنا من الغربة "الحضارية" قد ابوا إلا أن يعودوا بنا إلى عهود التنين والتنور .

عودة إلى قانون الإثبات :

ونعود [illegible] نعود الى حديثنا حول [illegible] الاثبات [illegible]
[illegible] خاصة حول [illegible] الفاسم
[illegible] ولعل هناك من يقول ان الذي [illegible]
تجاوز [illegible] الارضيين [illegible]
لتعرية الدجل والنفاق فيما يسعى دعاة [illegible] على التطبيق الحرفي
لبعض احكام الفقه الاسلامي باعتبارها الشريعة [illegible]
في معالاتهم لانهم كل من [illegible]
[illegible] بالحديث عن مبدىء المساواة التي [illegible]
عدم التمييز على اساس الجنس و اللون و [illegible]
من القول بان الإسلام (كما يفهمونه) [illegible] هذه المساواة المطلقة [illegible]
[illegible] المبادىء [illegible]
أوقعوا انفسهم في حرج عظيم وليتهم كانوا يملكون شجاعة [illegible] المودودي
الذي [illegible] على [illegible] المسلمين كل حقوقهم الاساسية في الدولة المسلمة (حق
[illegible] حق الانتخاب للولاية وحق [illegible] كما انكر على المرأة
حق [illegible]) فهو [illegible] مع [illegible]
[illegible] عدم التمييز على
[illegible]
[illegible] الإسلام صالح لكل عصر [illegible] المنطقية [illegible]
[illegible]

الحكم للأمة حسب ضرورات العصر ومن تلك الأحكام عدم ولاية الكافر على المسلم وعدم ولاية المرأة بنص القرآن وإن في نصوص الدين وقيمه الراكزة من المبادئ ما يمكن أن نتحاور به هذا الحرج والتدبير الآخر هو أن نقول إن المؤسسات الدينية والأحكام الموروثة هي مؤسسات وأحكام لا تملك جذورها وبالتالي فمن نحكم بعدم صلاحيته للدين للعصر ومن هنا تجيء مراوغة الدعاة وتكتيك بعضهم لدى تناول شروط الشهادة في الفقه الإسلامي كما فهمه مشرعو الصحوة :

تقول المادة ٢٨ من قانون الإثبات : "يكون أهلا لأداء الشهادة كل شخص عاقل مميز للوقائع التي يشهد بها" وهذا حكم عام تواضع عليه جميع القوانين المعروفة بيد أن المادة ٧٨ حول إثبات جرائم الحدود تذهب للقول بأن هذه الجرائم تثبت

(١) **بالإقرار ولو مرة واحدة في مجلس القضاء .**

(٢) بشهادة رجلين . كما تثبت بالضرورة بشهادة رجل وامرأتين أو أربع نساء .

وليست هذه بحال شروط الشهادة الوحيدة في قضايا الحدود فمن بين شرائطها عدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم ، ولا شك في أن هذا هو الذي حدا برئيس القضاء دفع الله الحاج يوسف لإصدار منشوره رقم ٩٧ والذي ينص على عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الحدود وذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم إطلاقا تمثلا بقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت" (المائدة ١٠٦) وبموجب هذه الآية كما فسرها الفقهاء فإن شهادة غير المسلم على المسلم في الحدود وغيرها لا تقبل إلا في حالات الضرورة مثل افتقاد شاهد ذي عدل من المسلمين في الوصية عند الموت

وفي واقع الأمر فإن شروط الشهادة في الفقه الإسلامي المتعارف لا تقف فقط عندما أورده قانون الإثبات فباب الشهادة في الفقه باب واسع وشروطها عديدة ، بعضها شروط صحة وبعضها شروط كمال وقد يفيد أن نقف على هذه الشروط ثم نوضح لماذا آثر المشرعون الحرفيون عدم الإشارة إليها فمن بين شروط الأهلية شرط الحرية إذ لا تقبل شهادة العبد تمثلا لقوله تعالى "ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء" ولا شك في أن هذا هو الذي حدا بصياغة قانون الإثبات الإسلامي ليقول في الفصل الثاني (أحكام عامة) ٤ - ٣ "الأصل في أحوال الناس السلامة والحرية والبينة على من يدعي عارضا على أهليته أو قيام ولاية عليه" ومن بين شروط الشهادة أيضا العدالة امتثالا لقوله تعالى "**وأشهدوا ذوي عدل منكم**" والضابط للعدل عند الفقهاء هو الاستقامة وتجنب الكبائر وألا يعرف عن الشاهد جريمة في دينه وقد وصف ابن تيمية العدالة بأنها الصلاح في الدين والمروءة وتجنب ما يدنس ويشين وفي الحديث الشريف "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية ولا مجلود في حد ولا مجرب عليه

شهادة زور ولا ظنين فى ولاء أو قرابة" رواه الترمذى كما أن من بين شروطها الذكورة . فقد جمع الفقهاء على جواز شهادة المرأة (شهادة امرأتين) فى كل شىء إلا الحدود (حاشية الدسوقى ، ابن عابدين ، المبسوط للسرخسى) أما المرأة الواحدة فلا تجوز شهادتها عند بعضهم إلا فيما هو من طبعها مثل الولادة ، والرضاع ، وانقضاء العدة . وهذا أيضا امتثالا لما جاء فى محكم التنزيل "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى (البقرة ٢٨٢)

هذا ما كان باختصار من أمر شروط الأهلية . وإن كانت شروط العقل والتمييز من شروط العدالة بمعنى الاستقامة - بصرف النظر عن مقومات هذه الاستقامة حسب رأى الفقهاء الإسلاميين - شروط تتواطأ عليها كل الأنظمة القانونية المعروفة إلا أن شروط الذكورة والحرية والإسلام شروط تتميز بها الشريعة الإسلامية إن فهمت هذه الشريعة على وجهها المعروف والثابت . فكيف إذن يتأتى للذين يقولون إنهم يطبقون الشريعة الإسلامية ويدعون أن الخروج على جزئيات أحكامها خروج على الإسلام أن يسمحوا لأنفسهم هذا التجاوز الذى أنكروه على غيرهم فى مناصب أخرى ، بل رموهم بالزندقة والإلحاد لتجاوزهم هذا . وما فعل وصف "الخوارج" أكثر من الاجتهاد وهم يعودون إلى أصول الإسلام بحثا عن مخرج فقهى من هذه الشرائط لعدالة والتى لا مكان لها فى دولة المواطنة التى يتساوى فيها المسلم وغير المسلم فى الحقوق والواجبات . والتى يجوز فيها للمرأة أن تصبح فى الحقوق التى تتوافر للرجل بما فيها الولاية . بل كيف يستقيم منطقا فى الحالات التى قرر المشرع السودانى أن يسير فيها إلى بعض هذه الشرائط (قبول شهادة امرأتين فى الحدود) أن يكون شهادة المرأة حق منقوص فى الشهادة (نصف شهادة الرجل) فى ذات الوقت الذى يسمح فيه النظام الإسلامى السودانى بجلوس هذه المرأة فى منصة القضاء وحقها هو نصف حق صاحب محكمتها أو المتهم الماثل أمامها . علما بأن أهلية الولاية تدور مع أهلية الشهادة فمن لا يملك حق فى الشهادة لا يملكه فى الولاية . إن الأمر كله لا يعدو أن يكون تخبطا وتناقضا وتشويشا ، بل إن الفقهاء الذين صمتوا ، وواقع بعضهم ، عن ولاية المرأة بحدود بصرف النظر عما قال به الشرع والفقه لم يفعلوا هذا إلا لأنهم وجدوا أنفسهم أمام واقع سياسى واجتماعى ضاغط عجزوا عن مجابهته مجابهة سافرة . كما أنهم وجدوا أنفسهم فى حرج بالغ فى الدعوة لما يظهرهم بمظهر التخلف الاجتماعى أمام الآخرين . ومن الطريف حقا أن بعض هؤلاء الفقهاء الذين أفتوا بجواز ولاية المرأة للقضاء هم نفس الفقهاء الذين أصدروا فتواهم فى أكتوبر ١٩٨٢ حول شروط استخدام النساء فى بنك فيصل الإسلامى . وقد جاء فى تلك الفتوى الحكم بجواز تشغيل النساء فى المصارف الإسلامية "عن طريق تخصيص مكاتب خاصة بهن مع الالتزام بالزى الشرعى (الصحافة ٢٦ / ١٠ / ١٩٨٢) وتكشف تلك الفتوى عن نظرة الفقهاء القاصرة للمرأة . فلا شك فى أن ذهن المفتيين لم يذهب إلا لأن هذه المرأة لا يمكن إلا أن تكون طابعة على الآلة الكاتبة ولذا فمن الممكن

أن يخصص لجمعهن مكتب خاص . أما أن هذه المرأة قد تكون قاضية ، أو محاضرة في جامعة ، أو عضوا في مجلس نيابي . فكل هذا لا نحسبه قد دار في خلد مجلس الافتاء للمصرف ، ولا شك في أن منهم من تناسى فتواه حول ولاية المرأة للقضاء . وقد عرف تاريخ الإسلام ـ بصرف النظر عما يقول به الفقهاء ـ مجالس النساء العالمات . فابن خلكان مثلا يروى أن السيدة نفيسة صاحبة المقام المعروف بمصر ـ والتي يقال إنها حفيدة لعلي ـ كان لها مجلس يحضره الشافعي ويأخذ عنها الحديث . كما يروى أبو حيان التوحيدي أن من بين معلميه نساء مثل مؤنسة الأيوبية بنت الملك العادل أخ صلاح الدين الأيوبي ، وزينب بنت الرحالة البغدادي صاحب كتاب الافادة والاعتبار . ومن البديهي أن يقود مثل هذا التخبط في الفتاوى إلى المراوغة والنفاق مثل النفاق بالنص في الدستور على عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين أو العنصر أو الجنس . والمراوغة بالتشدق في المحافل حول حقوق الإنسان في الإسلام علما بأن لحقوق الإنسان في عالمنا المعاصر مواثيق تتضمن توصيفا محددا بهذه الحقوق . ولن نقف في هذه المراوغة الإشارة إلى العدوان المستمر على هذه الحقوق في بعض المجتمعات المعاصرة والتي يعرف بعضها التمييز العنصري ، ويستبيح بعضها حريات شعوب بأكملها ناهيك عن حريات الأفراد ، إذ إنه ليس من بين هؤلاء جميعا من تجاسر وأنكر ، على المستوى النظري ، أن مواثيق حقوق الإنسان تمثل إجماع البشرية على الحد الأدنى من الحقوق الأساسية والتي لا يصبح للانسانية معنى بدونها . ولا شك في أن أكثر الذين يتحدثون عن النماذج الإنسانية الراقية في الاسلام ، والتي يمكن أن يباهى بها العالم والحضارات ، تذهب أفكارهم إلى نداء المساواة بين الشعوب والقبائل وبين الذكر والأنثى لتتعارفوا ، أكثر مما تذهب إلى آية السيف ، أو تذهب إلى آية القوامة (قوامة الرجال على النساء) فما أبلغ الحرج الذي سنوقع أنفسنا فيه إن وقفنا بالاسلام عند هذه الآيات . ولا حرج على ولاة أمر المسلمين في مثل هذا الاجتهاد الانتقائي ودونهم ولاة أمر في فجر الإسلام عطلوا الحدود القاطعة مثل تعطيل عمر لحد السرقة تحقيقا لمصلحة ضرورية .

إن الشريعة في جوهرها منهاج يفضي إلى الكمال ولهذا فهي تتوافق بداهة العقل ومصالح العباد وفق مبادئ العدالة الفطرية . فالكمال هو تمام المصالح في الدنيا والآخرة . وقد جاء في محكم التنزيل " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون " (الجاثية ١٨) . وقد نزلت هذه الآية وهي تشير إلى خلاف الربانيين من بني إسرائيل حول دلائل الدين . وقد كان خلافهم كله خلافا فقهيا . وما الشريعة الاسلامية إلا امتداد لشرائع الله على مر العصور ، كل حسب طرقه . "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة ٤٨) وتتفق الشرائع كلها في الأصول . والتي تتبع جميعا منهج الحق . وتتوخى حكم القسط . وتسعى في دروب الكمال .

فالشريعة ، إذن ، تتبع العوائد ولذا فإن الذى نحمد الله ويقول بأن الفقه ليس هو الشرع بالضرورة لا يجافى حقا ، ولا يخالف حكما اصوليا وقد أبرع الإمام القرافى شيخ المالكية بمصر فى القرن السابع الهجرى حين قرر أن كل ماهو فى الشريعة يتبع العوائد ويتغير الحكم فيه عندما تتغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة (الاحكام فى تمييز الفتوى عن الاحكام وتصرفات القاضى والإمام) ان الفقه لا يعدو ان يكون اجتهادا مستنبطا بالرأى لا يلزم فيه الا بقدر تجاوبه مع مصالح العباد ، وواقع الحال ، والاقرب للقيم العليا التى يدعو بها الدين وقد ذهب العالم الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى مقدمة القانون المدنى مذهبا ابعد مما ذهب إليه الإمام القرافى ، يقول السنهورى " الكتاب والسنة هما المصدر العليا للفقه الإسلامى وهى مصادر تنطوى فى كثير من الاحيان على مبادىء ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هى الفقه ذاته فالفقه الإسلامى هو من عمل الفقهاء وصنعوه كما وضع فقهاء الرومان وقضاته القانون المدنى " فما ابعد الشقة بين القرافى والسنهورى وبين ابناء العصر وسدنة المعبد وحملة المباخر من الذين ارادوا ضبط ايقاع التوجه الاسلامى فما فلحوا إلا فى قيادة الى إسلام المماليك أو إسلام عبد الاخشيد ، وبهم فى كافور اسوة

قضاة الصحوة .. ولسع السياط .

ما القانون الهام الثانى الذى صحب قانون العقوبات وسعى الى تبنى بعض أوجه الخلط فيه فهو قانون أصول الاحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ ونعترف بأن ذلك القانون هو القانون الوحيد الذى احسن إعداده وروجع من جانب لجنة مراجعة القوانين فى نهاية السبعينيات

ولذا فليس غريبا الا يخرج ، من ناحية صياغته كما خرجت بقية الاسفار القانونية المرفعة التى قدم بحبائكها صغار التربية بقصر الخلافة إلا أن وجه الغرابة على ذلك القانون لا يتعلق بالشكل بقدر مايتعلق بامرين جوهريين ، الامر الأول ، هو أن القانون يسعى لان يجعل من القاضى مشرعا فى ظل نظام حددت فيه للسلطات واجبات بينة المعالم لا تشبهها معها المسئوليات ولا تختلط الواجبات ما الأمر الثانى ، فهو تجافى القانون للواقع المحلى من حيث قدرات اولئك الذين انيط بهم هذا العبء الجليل يقول ذلك القانون فى مادته السادسة " على الرغم مما قد يرد فى أى قانون آخر فى حالات غياب النص الذى يحكم الواقعة

(أ) يطبق القاضى ما يجد من حكم شرعى بنصوص الكتاب والسنة

(ب) فإن لم يجد القاضى نصا يجتهد رأيه ويهتدى فى ذلك بالمبادىء التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعى ترتيبها فى أولوية النظر والترجيح

والمبادىء المعنية على وجه الترتيب ، هى مراعاة الإجماع فالقياس على

أحكام الشريعة . فاعتبار المصالح . فاستصحاب البراءة في الأحوال والإباحة في الأعمار . فالاسترشاد بما جرت عليه سوابق العمل القضائي في السودان ثم العرف .

وخطورة هذه المادة بنصها الذي يقول " على الرغم مما يرد في أي قانون آخر " هي أنها تجعل القاضي مشرعا يحال إلى مصادر التشريع ليستنبط منها الأحكام ، علما بأن الأصول الدستورية التي نعمل في ظلها (بما في ذلك دستور الصحوة المعدل) تقوم على مبدأ أساسي هام هو مبدأ الفصل بين السلطات . وحسب تلك الأصول فإن الذي يحال لمصادر التشريع ليس هو القاضي وإنما هو السلطة التشريعية والتي تتميز بالإطلالة الشمولية على المجتمع بجوانبها الاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية مما لا يتوافر للقضاة بحكم تدريبهم القانونية المحضة وإن كان القاضي في النظام الإسلامي ومؤسساته التاريخية يملك الحق في التشريع والحكم بين المتقاضين إلا أن النظام الذي نواطئ عليه لا يقول بهذا من يقول بضده .

أما الجانب الآخر فهو أكثر خطورة فلا شك في أن الذين قاموا بهذا القانون يدركون أتم الإدراك نوع القضاة الذين سيتولون ليهم هذا الأمر فأكثر الذين استقضاهم النميري لا يملكون بضاعة لمثل هذا الاجتهاد بل إن من بين السابقين واللاحقين منهم من لا تتوافر فيهم شروط الولاية القضائية الإسلامية (حسب الفهم الحرفي لشروط الولاية بجميع الأئمة) سيما ومن عاد هذا الإجماع هو أول ماتقول به شروط الترجيح حسب نص المادة الثالثة . ومن بين هؤلاء النساء القاضيات ومن بينهم القاضي غير المسلم . ولكن ليست هذه وحدها محنتنا لأن في مقدور المرء أن يذهب للادعاء بأن قضيا مثقفا وكاتبا مرموقا مثل قاضي المحكمة العليا القبطي هنري رياض سكلا قد يكون أكثر قدرة من الناحية النظرية . على الغوص في أمهات الكتب لاستنباط الأحكام من البحر والنهر الذين استقضاهم النميري في أخريات أيامه . المحنة الحقيقية ناقشناه في موقع آخر حول هذا القانون وقد كان يومها مشروعا يدرس في ديوان النائب العام (لا خير فينا إن لم نقلها ص ٧٤) . قلنا يومها " إن من واجبنا أن نضمن إلى فقه المجتهدين هؤلاء في أصول دينهم وبصرهم بمناهج الاجتهاد و إلمامهم بلسان العرب يعرفون نحوه من حيث هو ميزان الكلام ، ويعرفون صرفه من حيث هو تطور قوام اللغة " . فالاجتهاد بحر لجي متلاطم ومن أجل هذا كان عمر الفاروق يحث الولاة على التعلم وهو يقول " تفقهوا قبل أن تسودوا " وكان عمر في حرصه على التجويد قاسيا في حكمه حتى على الكتبة ومن ذلك رسالته إلى أبي موسى الأشعري حينما كتب إليه " من أبو موسى الأشعري إلى عمر " فرد عمر يقول " إذا أتاك كتابي هذا فاضرب كاتبك سوطا واعزله عن عمله " ترى كم من السياط كنت ستلهب ظهور البعض بدءا بالإمام هل السودان لو طبقنا عليهم حكم عمر هذا حول ضرورة تجويد اللغة والنحو .

فلو كان الامام الشارع صادقا في تطبيق قانون أصول الأحكام لسعى لأن يتوافر على القضاء بالسودان قضاة متفهمون من ذوي العلم والرجاحة بدلا من استقصاء القاصرين. والعلم الذي نعنيه لا يقف على الفقه التقليدي وإنما يتعداه إلى إدراك علوم الزمان مما يعين على استبطان جوهر التراث. وقد كان هذا هو حال الفقهاء والولاة الأقدمين. فما قنع واحد منهم باستظهار الآيات بل ذهبوا إلى تعمق معانيها بالتجويد في اللغة والإلمام بالسير. فقد كان عبد الله بن عباس مثلا يجلس كل يوم لعلم، فيوم للحديث ويوم للمغازي، ويوم لديوان العرب. ولم يبطر معاوية بالنصر حينما آلت إليه دولة المسلمين بل مضى يجمع حوله العلماء يعلمونه تاريخ الملوك حتى أنه استدعى عبيد الجرهمي من أقاصي اليمن ليتعلم عنه تاريخ الملوك الأولين. ويحدثنا ابن خلكان في (وفيات الأعيان) عن ابن شهاب الزهري ما كان يترك دار الحكم حتى يدلف إلى بيته ويحيط نفسه بالكتب منشغلا بها عن كل شيء حتى قالت زوجته: "والله لهذه الكتب أشد علي من ثلاث ضرائر".

إنه لمن العبث حقا، بل من الاستخفاف بالدين والقضاء معا أن تناط رسالة البعث الإسلامي، والتي هي في جوهرها رسالة بعث حضاري، بأناس لا يفقهون من الدين إلا القشور، ولا يلمون بسبب بمعارف الدنيا. وإنه لمن الإجرام حقا أن يصبح الدين سلعة يتاجر بها، وأن تصبح أحكامه أداة للإرهاب والإضرار. وإنه لمن المسيء حقا للحضارة الإسلامية الحصيفة، حضارة الحجة والبيان والبرهان، أن تصبح بربرية هوجاء لا تعرف الرأي بل تعرف السوط. ولا تعرف المجادلة بل تعرف تهم التكفير، ولا تعرف الحوار بل تعرف التشهير. وعلينا وقد وصلنا بالحوار إلى هذه المرحلة تناول قضية الحضارة الإسلامية المفترى عليها: ماهيتها، وأسسها، وأهدافها، سيما وقد شهدنا كيف أفضى دعاة التحضير الإسلامي إلى "ظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج". بيد أننا لن نفعل هذا قبل أن نوفي ما ذهب إليه فقهاء الصحوة من تدليس وتلبيس حقه من البحث، وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الرابع

الصّحوة الإسلاميّة بين التدليس والتلبيس

« ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لايهدى القوم الظالمين »
(الصف : ٧)

التجنى على التاريخ :

وعقفنا فى الفصلين السابقين على أنماط المخاتلة والافتراء على الدين فى التشريع الجنائى حدودا وبيانا ... كان ذلك بالنسبة للقوانين التى نقلت نقلا حرفيا من القانون الوضعى إلى الإسلام . أو باجتزاء الأحكام الفقهية من واقعها التاريخى ، مع كل ماشاب هذا التخبط فى التشريع من تناقض فى المعنى ، وتداع فى المبنى ، وانتقاء فى التطبيق .

ومن الجانب الآخر المحزن إلى ماصاحب تلك الثورة التشريعية المزعومة من فقدان كامل للأمانة الفكرية حيث نسب المشرعون لأنفسهم جهد غيرهم فى التقنين ، أى نقلوا القانون القائم نقلا حرفيا من بعد أن زوقوه بحلى زائفة لم تمس جوهره وإن كانت قد افقدته التماسك البنيوى ، والانسجام المنطقى . وماكان المرء ليترجى كثيرا من هؤلاء العمال غير المهرة الذين اتكئوا على صياغة ، بل نقل هذه القوانين . فليس من بينهم من يملك حسا يفرق به بين الثمين والرين .

وقد شهدنا مثلا كيف أن الذين اتكئوا على إعادة النظر فى قوانين السودان فى منتصف السبعينات قد حرصوا على أن يشركوا فى ذلك الجهد الكبير كل ذوى الدربة والدراية من أساتذة القانون ، وقدامى القضاة ، وبعض العاملين بحقل العدالة . وقد أخضعت جميع الدراسات التى قام بها هذا النفر الكريم لتقويم رجال القانون فى القضاء والمحاماة والجامعات بحسب رجال الشرطة فيما يتعلق بالقوانين الجنائية . وقد دفع الحرص على إخراج تلك القوانين فى صورة لائقة القائمين بأمر تلك التعديلات على إيكال مراجعة نصها الأصلى باللغة العربية إلى من يجيدون هذه اللغة مثل الشيخ أحمد البيلى . ولا مرية فى أن الدول التى تدرك أهمية القوانين وضرورة وضوحها وثباتها لاتترك أمر صياغتها ، ناهيك عن إعدادها ، إلى الواغلين والمقتحمين .

بيد أن المخاتلة والافتراء لم تقف عند حد احتلاس جهود الآخرين ثم تشويهها وإنما ذهبت إلى التدليس والتجنى على التاريخ . ومن ذلك الإدعاء بأن « القوانين السبتمبرية » هى أول جهد إسلامى معاصر فى تطبيق شرع الله . وفى واقع الأمر

فإن أول جهد فى الدولة القومية الإسلامية يعود إلى نهاية القرن الماضى حين سعى أحمد جودت باشا ناظر العدلية فى دولة آل عثمان لجمع القانون المدنى الإسلامى فيما عرف بالمجلة العثمانية . وقد ترأس جودت لجنة من الفقهاء سميت « لجنة مجلتى » لتعتمد مبادىء الفقه الحنفى ، وهو أكثر المذاهب تقدما ، خاصة فى المعاملات . واعتمدت مجلة الأحكام العدلية على أمهات الكتب الحنفية المعروفة باسم كتب ظاهر الرواية مثل كتاب المبسوط لشمس الأئمة السرخسى ، وكتاب فتح القدير لابن همام ، وكتاب بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع للكاسانى وقد كان هذا الجهد العثمانى جهدا ضروريا خاصة عقب الجمود الذى أصاب الفقه فى العصر العباسى الثانى بعد الغزو التترى وتفرق الفقهاء فى الأمصار .

صدرت المجلة العثمانية وهى تتضمن قرابة الألفى مادة احتواها ستة عشر كتابا مثل كتاب البيوع ، وكتاب الرهن ، وكتاب الشركات ، وكتاب الدعوى ، وكتاب البينات إلخ . وسبق هذه المواد تعريف بالفقه ، وقواعد الأصول ، وأحكام القضاء كما تبعتها شروح أهل الشام لبعض هذه الأحكام . وظلت أحكام المجلة سائدة منذ أن اعتمدها الصدر الأعظم فى عام ١٨٦٩ إلى أن ألغاها الغازى مصطفى كمال واستبدل بها الأحكام الأوربية مثل القانون المدنى السويسرى ، والقانون التجارى الألمانى ، والقانون الجنائى الإيطالى .

وقد استلهم أحكام المجلة هذه ، بأسلوب مباشر أو غير مباشر ، جميع الذين نادوا فيما بعد بتطبيق القوانين الشرعية . وكان أهم الجهود فى هذا الشأن هو دور العالم الضليع الدكتور عبدالرزاق السنهورى فى نهاية الأربعينيات من هذا القرن فى إعداد مبادىء القانون المدنى المصرى . انكب الدكتور العلامة السنهورى على إعداد ذلك القانون لبضع سنوات يعاونه نفر من المرموقين من رجالات قانون مصر ، نذكر منهم الدكتور حلمى بهجت بدوى . وجاء فى الأعمال التحضيرية لذلك القانون أن « التنويه بمبادىء الشريعة الإسلامية ... تحديد قصد به قضاء حق هذه الشريعة لا بوصفها مصدرا تاريخيا فحسب بل بوصفها مثالا فريدا من الصياغات القانونية الرفيعة . وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد ظفرت بمكانة بارزة فى فقه القانون المقارن وسبقت أرقى التقنيات الحديثة إلى الكشف عن نظرية التعسف فى استعمال الحق وغيرها من النظريات الخلقية النزعة فما أحراها أن تكون مصدرا يستلهمه القضاء المصرى ولاسيما أن أكثر أحكام المشروع (أى مشروع القانون المدنى) يمكن تخريجه على أحكام الشريعة فى مذاهبها المختلفة دون عناء » . وصدر ذلك القانون المدنى فى السادس عشر من يوليو ١٩٤٨ ونشر فى الوقائع المصرية فى التاسع والعشرين من نفس الشهر (العدد ١٠٨ (أ)) وعمل به ابتداء من الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٤٩ . وتنص المادة الأولى من القانون على أن يستلهم القاضى « مبادىء الشريعة الإسلامية عند عدم وجود النص أو العرف » . وفى واقع الأمر فإن كل نصوص ذلك القانون (أحكام البيع ، والهبة ، والجوار ، والشفعة ، والمزارعة إلخ) قد استهدت كلها بالشريعة

الإسلامية وقبلت من القوانين الأخرى أحكامها فى كل ما استجد على الناس منذ عهد المبعث ولم يتعارض مع كليات الشريعة الإسلامية. ولا شك فى أن هذا هو الذى حمل عديدا من الدول الإسلامية على اقتفاء أثر قانون السنهورى (ومنهم من استعان بالعالم الكبير فى إعداد قوانينه) مثل القانون المدنى العراقى لعام ١٩٥١ ، والقانون المدنى الأردنى لعام ١٩٧٦ ، والقانون التجارى الكويتى لعام ١٩٦١ .

وعلى أى فإن التقنين المصرى الإسلامى لم ينطلق من فراغ بل سبقه سعى حثيث من جانب فقهاء مصر لوضع مكان متقدم للفقه الإسلامى بين قوانين العالم. فكان هناك سعى شيوخ النهضة وعلى رأسهم المجتهد الأكبر الإمام محمد عبده والذى سنلقاه فى أكثر من موقع فى مباحثنا هذه . ولاغرو فقد كان شيخ القرن الماضى أقرب إلى روح العصر من الديناصورات التى شهدناها فى سودان النصف الثانى من القرن العشرين. كان الإمام يستعين بكل المذاهب فى فتاواه ويحض القضاة على عدم التقيد بمذهب واحد فى يسره وعسره. بل ذهب فى توجيهاته للقضاة عندما كان مفتشا للمحاكم الشرعية إلى نصحهم بألا يقفوا عند المتون والحواشى بل يأخذوا بالمقاصد لا النصوص وهو يقول « ليس هناك مقدس غير كتاب الله . والفقه هو الفهم ومن يأخذ بظواهر الأشياء ليس بفقيه » . وتبع الإمام فى نهجه الحميد هذا العديد من مريديه ومقتفيى أثره مثل الشيخ محمد شاكر ، والشيخ مصطفى عبدالرازق ، والشيخ مصطفى المراغى ، والشيخ محمود شلتوت. وقد ظل هذا الأخير محروما من المشيخة الكبرى لمواقفه الصارخة ضد الفساد حتى جاء عبدالناصر ليرد له اعتباره فحمله إلى رئاسة الأزهر وهو شيخ مقعد. ومهما يكن من أمر فقد كان الشيخ المراغى أطول أنداده باعا ، بعد الإمام عبده ، فى الخروج بالفقه الإسلامى إلى محافل الدنيا. ومن ذلك ندبه العلماء للمشاركة فى المؤتمر الدولى والقانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣٧ حتى يبينوا للعالم أن القرآن لايتعارض مع الحضارة وأن فى الشريعة السمحاء الكثير من الشرائع الصالحة التى تواضع عليها الناس ، بل إن فيه مايميزه عن بعض هذه الشرائع ، كانت هذه هى رسالة الشيخ المراغى للعالم. رسالة تكشف لغير المسلمين وجه الإسلام الحضارى بدلا من أن تنابذهم بالفسق والفجور ، أو تروعهم بآيات القطع والصلب والرجم وكأن ليس فى شرع الإسلام إلا هذه الدموية القانية .

إن كل هذه الجهود التشريعية الإسلامية تكذب دعاوى المفترين عن البعث الإسلامى التشريعى على يد الإمام النميرى فى السودان ، بيد أنا لن نقف بالأمر عند الماضى بل نتعداه إلى ماتقوم به مصر اليوم من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية. وتأتى أهمية الإشارة إلى دور مصر هذا نسبة للمنهج العلمى الواقعى الذى سار عليه حكامها وفقهاؤها وهم يقدمون على هذا الأمر العظيم. وقد بدأ النظر فى أمر تطبيق الشريعة الإسلامية تنفيذا للنص فى دستور عام ١٩٧١ باعتبار الشريعة مصدرا للتشريع وهو نص لم تعرفه الدساتير المصرية السابقة

وإن كان قد ورد نص نظير له في قانون السنهوري أسلفنا الإشارة إليه في مطلع هذا الفصل .

فقهاء الكنانة .... والتشريع الإسلامي :

فما الذي فعلته مصر ؟ هل جاءت بكوكبة من العلماء ، وهم كثر في أرض الكنانة ، لتكلفهم بإعداد مشروع قانون يمهره رئيسها بتوقيعه ويحمل الناس عليه كما فعل رئيس السودان وهو يعهد بالأمر إلى أنصف القادرين وهم حسب مقولة القاضي يوسف الطيب رجلان وامرأة أو رجلان ونصف رجل بحكم الفقه الذي إليه يحتكمون ؟ لم تفعل مصر هذا بل حشدت خيرة رجالها من القانونيين ، والفقهاء ، ورجالات الاقتصاد ، وعلماء اللغة ، وقد قاربوا المائة في عددهم ويصور كيمياء تلك اللحمة إدراك من انشأها لأن التشريع أمر أخطر من أن يترك للقانونيين ، فالقانونيون هم الصاغة فقوانين الاقتصاد يحدد أبعادها ونتائجها الاقتصاديون وقوانين المحاربة يدرك فعالياتها العسكريون وقوانين الجنايات تهم الشرطي كما تهم العالم النفساني ولأجل هذا كله فإن القوانين ، في أي بلد يمت للمؤسسية بسبب تمحص على مستوى الجهاز التنفيذي ، وتناقش في الأجهزة التشريعية عبر لجان مختلفة ، وقراءات عديدة .

ومن بين هذه القوانين التي يدرسها فقهاء مصر مشروع قانون العقوبات والذي تتضمنه اجزاء ثلاثة يتناول أولها الأحكام العامة ، وثانيها الأحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتي تركها الاسلام لولاة الأمر في كل زمان ومكان والتعزير لغة هو النصرة « فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون » (الاعراف ١٥٧) أما اصطلاحا فهو العقوبة المشروعة المقدرة لكل ذنب لم يضع له الشارع حدا وما زال مشروع ذلك القانون محل نقاش عام هادىء لايكدر صفوه إلا الدمويون الذين لايعرفون من الإسلام شيئا غير السيف والقطع . ومنهم من بادر يبارك شرع النميري وينظم في إمامته قلائد المدح إلا انه آثر الصمت منذ أن رحل الكابوس عن أهل جنوب الوادي إلى شماله ، وما نحسب أن من بينهم من هرع إلى ملاقاة الإمام النميري جارهم الجنب علما بأن رسولنا الكريم قد أوصى بالجار « حتى كاد يورثه » وعلى كل فقد وقفنا في المقال السابق عند بعض جوانب من توجه مشروع القانون المصري في الحدود (حد السرقة) ، وهو توجه يكشف عن حرص طاغ على التيسير على العباد ، ودرء الشبهات ، والوعي بما طرأ على المجتمع من تطور في المفاهيم ومستويات المعيشة .

أما القانون المدني فقد انصرف الجهد بشأنه إلى إخراج قانون متناسق ، جيد السبك ، ثابت الأحكام ، لصيق بالواقع ، وتقول المذكرة الإيضاحية لمشروع ذلك القانون بأنه « يستقي من مبادىء الشريعة الإسلامية كما وردت في الفقه

الإسلامي بجميع مذاهبه مع مراعاة التنسيق بين هذه الأحكام حفاظا على وحدة التقنين وتجانس أحكامه وانسجام بعضها مع البعض الآخر » . كما أشارت المذكرة إلى أن يراعي في التشريع ما يخضع له علم القانون من تطور ، وما أصابه من تقدم وذلك على ضوء تطور المجتمع الإسلامي وتقدم الفكر الإنساني . وبعبارة أخرى فلم تصم المذكرة الفكر الإنساني بالطاغوت ، ولا الحضارة الإنسانية بالجاهلية بل دعت للاستنجاد بهما لتطوير الفقه الإسلامي .

ومن جانب آخر ترك مشروع القانون حرية كبيرة للاجتهاد في كل المجالات التى لايتوافر فيها نص تشريعي بحيث يحكم القاضي بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية فإن لم توجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقد عدل هذا النص بعد نقاش حتى أصبح (لاكتمال حسن السياق) « يستلهم القاضي في تفسيره مقاصد الشريعة فإذا لم توجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة » . وبالرغم من أن القانونين السوري والأردني قد قدما مبادىء الشريعة على العرف فإن اللجنة قد رأت أن التقديم والتأخير لايعنيان شيئا باعتبار أن أحكام الشريعة جزء من النظام العام وبالتالي فلا يجوز عقلا أن يأخذ القاضي بعرف يخالف النظام العام . ومن القواعد المأثورة « العادة محكمة » و« التقنين بالعرف كالتقنين بالنص » و« المعروف عرفا كالمشروط شرطا » . ولهذا قال ابن عابدين في (الرسالة) « المعروف بين التجار كالمشروط بينهم » . واستنادا على هذا الحكم فإن جميع أحكام القانون التجاري هي دوما تقنين للأعراف السائدة بين التجار في المجتمع المعين ، والمرحلة التاريخية المعينة . وبالرغم من أن بعض الفقهاء لايرى أن الأعراف مدرك من مدارك الأحكام الشرعية فإن هناك من ردها ، بحق ، إلى أصولها الشرعية . وبالتالي قال بإلزامها مثل النسفي . يقول النسفي في كتابه المستصفى « العرف والعادة ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الأطباع السليمة بالقبول . فليس من المنطق أن يقبل أي مجتمع عرفا لاتقبله العقول ولاترضاه النفوس » .

ثم ذهب مشروع القانون المدني ، من بعد ، ليتناول القانون المدني المصري القائم بندا بندا محللا إياه ، ومقررا أيضا مايلزم نقده ، ومعدلا مايتوجب تعديله مع رد كل واحدة من التعديلات والإضافات إلى أصولها دون انتحال كما وقع في قانون العقوبات السوداني أو القانون السوداني المدني . والقانون الأخير هو تحريف للقانون الأردني دون أن ينسبه صانعه إلى ذلك القانون في شروحه أو حواشيه . فعلى سبيل المثال فإن مشروع القانون المدني المصري قد رد كل تعديل استحدثه إلى أصله في القوانين التى جاء منها لتعديل مثل المادة ٢١١ من مشروع القانون والتى استهدت بالمادة النظيرة في القانون العراقي ، والمادة ٢٦١ التي أخذت من القانون الأردني والمادة ٢٣٣ والتي جاءت من القانون التجاري الكويتي والمواد من ٢٧ إلى ٣٣ والتى أخذت من المجلة العثمانية . ولعلنا نقارن هذا بما حدث في عام ١٩٨٤ عندما صدر القانون المدني السوداني محرفا ، كما

قلنا . من القانون الاردني والعي بموجبه أحد عشر قانونا بدءا بقانون تقييد تصرف السودانيين في الاراضي لسنة ١٩١٨ وانتهاء بقانون العقود لسنة ١٩٧٤ دون أن يخضع لنقاش بين القانونيين . او الاقتصاديين او المتأثرين باحكام القانون ودون ان يحتشد لإصداره نفر من محموري التحرب بل دون ان يملك محرروه الامانة العلمية في نسبته الى مصادره كما فعل الذين انكبوا على إعداد مشروع القانون المدني المصرى

الفوانين المزجاه والمتدافعون بالمناكب

ولاشك في ان المحرر حقا ليس هو استهتار الرئيس الامام في مثل هده الأمور العظام مهما مر قد جربناه عنه خبرة الممتعض الاسيف انما المحزن حق هو اندفاع بعض العلماء والفقهاء الاساتذ الجهابذة وراء هذا التخبط والتخليط وهم يتدافعون بالمناكب مباركين مهنئين وموحين للناس بان قد جاءهم نصر الله والفتح وماكان لنصر لله ولافتحه ان يحيينا الناس بمثل هده التشريعات المرجاة بكل مافيها من تناقض في المعاني . وحوشي في اللغة . وسقط في القول وليس هذا التهيير والتدافع بالمناكب هو سقطة العلماء والفقهاء الوحيدة وانما كانت سقطتهم الكبرى هي مباهاتهم بقوانين كان في مقدورهم الإسام بكل ماقلنا فيها من مثالب سيما وقد اخذ بعضهم اليوم يتحدث عن ضرورات مراجعة هده القوانين لازالة مابها من سوأت . وكانهم يقولون ان في شرع الله سوأت و لست هده هي نفس القوانين التي سموها بلامس شرع الله وحسبوا معارضيها مناهضة لشرع الله ؟ فإن لم تكن هي كذلك و لبس انهم مدهضيها بالكفر يوم اسست جريرة تجعل كل واحد من اولئك اسر اتهموا اخوتهم بالكفر كفرا بنص الحديث « إن قال واحد لاخيه ياكافر باء به احدهما ام المدعى الصالح و المتهم المظلوم ؟ ثم اليس خضوع ذلك القانون للتعديل والتبديل يجعل منه قانونا وضعيا وهو بالفعل قانون وضعي ولذا فان القول بان المساس بمثل هده القوانين مساس بالشرع قول مردود واجترار لايليق نعم لقد كان لزاما على كل هؤلاء العلماء والفقهاء ان يقولوا برايهم هذا حول شرع الله الذى مسخ على ايدى القاصرين بالامس حتى لاتصبح دماء الرجال في اعناقهم بل ان لم يكن لشيء . كان لزاما عليهم ان يفعلوا هذا احتراما للنفس وحرصا على امانة العلم

فمن هم هؤلاء الذين تدافعوا بالمناكب ؟ ان كان لنا ان نستخدم اسلوب الإحصائيين في انتقاء عينات عشوائية فسنجد هناك جماعات ثلاث لاتتفق في دوافعها . ولاتتوافق في درجة يقينها بما كان يدور الا انها اجتمعت كلها على الاشادة بالصحوة « وتوجهها » الحضاري في سبتمبر ١٩٨٣ واول هذه المجموعات هي الإخوان المسلمون الذين احتضنوا النميري بل احتضنهم النميري حتى كاد يرهق انفاسهم بعناقه القاتل وثانيها هي جماعة من الفقهاء الرسميين وغير الرسميين الذين تطوعوا للقيام بدور « المحلل » لجهالات الإمام التي كان

يطلقها في منابر نصحه وشوره وجهالات صغار القساوسة التي انعكست في قوانين سيئة السبك وتاليها هي جماعات من المتفقين من أساتذة جامعة الخرطوم سدوا الرحال . منذ اليوم الأول إلى سدة الخلافة لا لتهنئة الإمام فحسب بل ولإعلان أهل السودان . بلسان العالم المحقق المدقق (فهذا هو ظن الناس فيهم) بأن الله قد أتم نعمته عليهم . وأن النميري قد أكمل لهم دينهم ومع اختلاف المقاصد والدوافع فقد عرج كل واحد من هؤلاء . بالمقال أو بالفعال . عما حسبه طريقا مستقيما هو طريق الأمانة مع النفس فالأولون قد دفعتهم أطماع السياسة فضللتهم وأكثر ما يستضل به الإنسان الطمع ولدينا قد خدع أغلبهم مظهر زخرف حيّل حتى أخذ بعضهم يفترى على ربه الكذب أما الأخيرون ، وجلهم من صفوة القوم . فقد كانوا يدركون ويتابعون وهم في ذهول كامل عن كل ماحولهم من واقع دامغ .

الإخوان ... وبيعة الرضوان :

ولنبدأ بالمجموعة الأولى التي وقف كبيرها الدكتور الترابي مبايعا في بني قرون مثنى وثلاثا ورباعا ، وماعسته خشية من ألا يعدل وحق له هذا فقد سمى النميري ، في خطاب مشهور بودمدني قبل شهر ونصف شهر من بيعة الرضوان تلك . مجدد هذه المائة وبهذا تساوى النميري مع الإمام الشافعي مجدد المائة الثانية والامام الدقلاني مجدد المائة الرابعة ولم يقف الدكتور العالم عند ذلك بل أخذ يتبارى مع الإمام المجدد في تشهيره العيني بأهل السودان حتى كدنا نظن أن بلادنا أصبحت هي سدوم هذا القرن ومضى انجار بالدكتور إلى حد تبرير الإسراف في أحكام القطع بعد إعلان حالة الطوارئ في أبريل ١٩٨٤ ، مرة في الخرطوم وثانية في الكويت . وهو يقول بأنها ضرورة إسلامية تستوى مع ما اتخذه الرسول (ص) من إجراء لحماية النظام موكدا قوله هذه بالآية الكريمة « ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم (الأنفال ٦٧) وقد نزلت هذه الآية في أسرى بدر من المشركين وهكذا استوى معارضو القوانين النميرية . في اجتهاد الدكتور العالم . بالمشركين في بدر ومع هذا فلم يكن حتى لدكتور كحال أبي بكر الصديق . النتيج الوديع الحاني الذي قال للرسول ص) حول هؤلاء الأسرى « يارسول الله قومك وأهلك استبقهم واستتبهم لعل الله يتوب عليهم » بل كان حاله كحال الفاروق الذي قال « يارسول الله كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم » . أو لعله أراد لأهل السودان . وليس من بينهم من كذب محمدا ، ما أراده عبدالله بن رواحة لأسرى بدر وهو يقول للرسول الكريم « يارسول الله انت في واد كثير الحطب فاضرم الوادي عليهم نارا ثم ألقهم فيه » ولا نخال أن الدكتور المجتهد وهو يفتي للإمام بما يصنعه بأسرى السودان (ولم يكن من بين الذين عاقبهم الدكتور أسير حرب وقع في يد المجاهدين وإنما سارقون قد علبهم إلى السرقة شظف العيش لانخال أن الدكتور المفتي قد تبصر في النتائج

المنطقة التي يمكن أن تعود إليها غلواء تلك. فقد استقر حكم الأسرى عند جمهور العلماء بأن الإمام مخير فيهم إن شاء الله قتل كما فعل ببني قريظة ، وإن شاء الله فادى كما فعل بأسرى بدر ، وإن شاء الله استرق من أسر. ولعلنا لانغالي إن قلنا إن أهل السودان جميعاً قد أصبحوا على عهد إمام الصحوة ومفتييه ، أسرى أرقاء.

إذن فقد كان واضحاً للعيان بأن كل الذي أراده أنصار الإمام من الإخوان هو استغلال تلك الغلواء التي صاحبت قوانين سبتمبر من أجل القضاء على خصومهم. ولا نظلمهم فنقول إنهم قد انتعشوا بمرصدة النميري دون مرصاد الله كما فعل بعض الأحصياء الذين سألوا الإمام يسرقون معه إن سرق ويغربون إن غرب. فواقع الأمر أن الإخوان المسلمين قد حسبوا أن الرجل سيكفيهم بغلوائه تلك ، عناء كثيراً ويحقق لهم مطامع سياسية دونها خرط القتاد. كان في ظنهم مثلاً أن ليس هناك من هو أكثر من النميري جراءة على الحق ، وتجاوزاً للعهود والمواثيق ، واستهزاء بإرادة الناس. ولذا فهو أقدر الناس على فرض الشريعة الإسلامية على أهل الجنوب. وقد ظل الإخوان دوماً ، في صراعهم السياسي ، يتجاهلون هذا الإشكال التاريخي والذي كثيراً ماتفادوه إما بالصمت المريب أو المراوغة الكاذبة ، وسنعرض لشيء من هذا في باب السياسة الشرعية. وقد حسبوا أن إفلاح النميري في تحقيق هذا الهدف سيقفل الباب على كل من كان ينادي من قبل بأن أي دستور سوداني لابد أن يأخذ بعين الاعتبار واقع السودان الإثني وخصائص أقوامه الثقافية ، وحقيقة دياناته المتعددة ومنها الكتابي وغير الكتابي. ومن الطريف حقاً أن هذه الحقيقة الأخيرة لم نجد لها انعكاساً في دساتير السودان إلا في الدستور الذي تم وضعه على يد النميري (دستور ١٩٧٣) والذي أدى له الإسلاميون القسم وعملوا بموجبه طيلة ثماني سنوات (المادة ١٦ والتي تعترف بالإسلام والمسيحية وكريم المعتقدات).

ومن الجانب الآخر رأى الإخوان المسلمون أن النميري أشد الناس مراساً في تصفية الساحة من خصومهم الفكريين والعقائديين ، بعضهم باسم الإلحاد والبعض الآخر باسم الردة. وقد ظل هذا الخلاف بين الإخوان وخصومهم العقائديين المنسوبين للإلحاد مصدر تكدير للحياة السياسية خاصة في المعاهد والجامعات. وبالرغم من أن الصراع الفكري الموضوعي هو ملح الأرض السياسية فإن الانحراف بذلك الصراع إلى اتهامات غليظة بالتكفير والإلحاد والعمالة قد جعل من ذلك الصراع ظاهرة وبائية قاتلة. ولذا فقد سعى كل طرف منهما ، كلما أوتي الفرصة ، لتصفية الطرف الآخر. أما المجموعة الأخرى التي استهدفها الإخوان فهي الجمهوريون والذين آذى الإخوان كثيراً قدرتهم على أن ينفذوا إلى قلوب الكثيرين بالحوار الهادئ ، والكلم العف والتضحية التي لايستطيعها إلا أولو العزم ، وقد عاش شيخهم الشهيد نموذجاً للمتصوف الذي أبت نفسه الدنيا فقطع بغاياته إلى الآخرة. فما كان هم محمود مالاً ولا جاهاً ، ولا تحلق حوله من

أغراهم بريق الذهب فنهلوا منه بالمتاجرة حينا وبالمزارعة أحيانا، وبالمرابحة في كل الأحيان.

ولم تكن هذه وحدها هي دوافع الإخوان في الاندفاع وراء جهالات الإمام وعنتريات صغار قسوسه بالرغم من أن كثيرا منها كان يتعارض مع ما كان يقول به الإخوانيون حول التطبيق الفوري للتشريع الإسلامي كما أوضحنا جانبا منه في الفصل الأول. فقد كان هناك سببان آخران أولهما هو رغبة الإخوان في نشر ألوية الرعب والفزع في قلوب أهل المدن من الذين رفضوا التوجه الإخواني إما رفضا سياسيا أو رفضا مزاجيا. ولذا فإن كان السبيل الوحيد إلى حمل هذه الطائفة إلى دين الإخوان أفواجا هو حملات التشهير والتكفير بالجملة فهلم بالحد والتشهير. ولم يتردد الإخوان في مقولاتهم الكثر من وصف هذه الاستباحة لأعراض الناس بأنها جهاد في سبيل الله. أما الثاني فهو إدراك الإخوان لأن تطبيق الشريعة الإسلامية بمنأى عن الطرق الصوفية والطوائف الدينية القائمة والتي ترتكز على قاعدة جماهيرية سيفقد هذه الطرق والطوائف مبرر وجودها ويجعل من قياداتها شخصيات غير ذات موضوع حتى يخلو الجو للجماعة لتبيض وتفرخ. فهذه جميعا هي الأسباب التي حملت الإخوان على أن يصبحوا حواريين لإمام كذب وكان بولسهم مثل يهوذاهم إذ أنهم لم يجتمعوا حول يسوع العصر هذا من أجل دين أراد بثه وإنما التفوا من حوله لأمور أخرى في نفس يهوذا!

وقد أخطأ الإخوان التقدير كما أخطأه إمامهم. أخطأوا التقدير لأنهم لم يحسبوا أن جرأة الإمام الدعي على الحق وتجاسره على العهود والمواثيق واستهزاءه بالناس قد تقوده إلى جرأة أكبر. وتجاسر أشد شناعة حتى على القوانين والمؤسسات التي أنشأ وقام بل وعلى نفس الذين جعلوا منه نبيا بين قومهم الإخوان. وسرعان ما أصبح الإخوان المسلمون على حد قول الإمام الدعي إخوان [illegible] [illegible] الخمور، والذي لا يرتبط فيه بخوارجهم في شرقي السودان وشماله وغربه إلا الروابط الوثنية والمصلحة المشتركة قد حمل على أن يتحرر من الحكومة المركزية بالدرجة [illegible] القوانين التي أراد [illegible] الناس عليها في جنوب السودان قد أصبحت حبرا على ورق لأنه ليس لها قضاء ولا تنفذها الشرطة ولا تأبه لها المحاكم العادية. وكانت هذه هي المرة الأولى في تاريخ الصراع السياسي الجنوبي التي يرفض فيها أهل الإقليم الجنوبي تطبيق القوانين الصادرة من السلطة المركزية.

ومن الجانب الآخر لم تفلح حملات الرعب في كسر شوكة الخصوم الفكريين الطائفيين منهم وغير الطائفيين. فمستثناة بعض الطرق الصوفية الصغيرة التي تجمع بعض مشعوذيها حول الإمام كما كان سلفهم في عصر الاستعمار يتجمعون حول المستر برمبل مفتش أم درمان الذي سارت بذكره الركبان. أما أكثر زعماء الطرق الصوفية الذين نأوا بأنفسهم عن هذا الزيف فمنهم من استعصم بداره ومسجده تقية حتى يقضي الله أمرا كان مفعولا. ومنهم من صعد إلى المنابر يدين هذا الهوس حتى رمي بالزندقة وأودع في سجن هو أحب إليه مما يدعونه إليه

وبالرغم من هذا ذهب الامام النميرى وذهب الاخوان معه في حملتهم الارهابية ضد الخصوم الى حد ازهاق النفس التي حرم الله . وهذا يرتد بالمسلم الذى لا يحرر لمسلم الا بحق . وكانت قمة هذه البربرية هى اعتبار ذات الشيخ العالم محمود محمد طه ... ووصفه بالعلم هذه لا نطلقها نحن بحق على الرجل وانما اطلقها عليه الامام الدعى وهو يهدى اليه نسخة من كتاب النهج الاسلامى ...

ولا ينصح الاخوان حين يحملهم حرجا من المسئولية عن تلك البربرية الهوجاء والاثم الرجيم فقد وقف كبيرهم الترابي يتحدث في ... مدافعا عن تلك « الذبح العظيم » . كما تحدث في الخرطوم مهللا ... بعد ان تحدث في جنيف وامام شهود احياء قبل ثلاثة ايام من اصدار الحكم وقف ... تلك المحاكمة لا مبرر لها وان الرجل يجب ان يعامل كسجين [illegible] على حد قوله وكما قلنا ففى حديث الدكتور ناسخ ومنسوخ .

●●●

ومرة أخرى خسر الاخوان الحساب فقد ... قامة الرجل امتلا بعد موته وقف العالم المتحضر كله يدين تلك البربرية ... وسمته صحافة فرنسا غاندى افريقيا ، وتجمع ساسة بريطانيا في مجلس العموم يؤبنون شهيد الحرية . واخذ المتعلمون من السودانيين في الخارج والداخل يتحدثون عن مؤلفات الشهيد وينقلون عن مقولاته كما اصاب اهل السودان الحزن وجوم كئيب فليس من بينهم من يريد ان يصدق ... هذه الوحشية يمكن ان تقع في السودان الذي عرف عنه بالسماح والوداعة ومن يسمع عن كل هؤلاء ... والمهووسين وقضاة النار ... الذين يتحدثون ... وربما ... اخر في ... وسارل من هؤلاء من لم يحمه الحياء عن الوقوف في ... بتلك ... المأفون الذى وقف يردد ... القول في الخرطوم ... الاعظم هو ... شهيد ... الإنسان مايصنع ... مصرع شهيد ... الارض ... كلن ماكبث الذى ... طيله حياته في هستيريا الجنون وهو يحملق في يديه المخضبتين بالدم ماكبث « تنا لهتين ... كل بحار الارض ... بلون احمر قان » ... أن الإخوان لم يقفوا في حملتهم الدامية تلك عند حد ... في هولاكوية رعناء يحرقون الكتب وكأنهم لم يعرفوا مقولة الغزالي الخالدة عندما حرقت كتبه « العلم في الراس لا في الكراس » ويحدثنا التاريخ كيف بقيت افكار الغزالى ، وبقيت افكار ابن رشد ، وبقيت خطرات الحلاج ... من بعد ان اوسعها ... كل زمان تمزيقا وحرقا ... بقيت افكار كل هؤلاء كما بقيت اسماؤهم وانمحت من ذاكرة التاريخ اسماء كل الطغاة الاغبياء الذين ظنوا انهم قادرين على إبادة الفكر بالنار .

ويجيء من بعد إلى المجموعة الثانية التي اندفعت في حضن السيد العميانى المحسوم لعو بين النميرى . وهي طائفة الفقهاء . وإن كانت هناك قلة بين هؤلاء نحسب الظن بتوجه الإمام الدعي - وما فارت سنه في النهاية لا نسبهم احتسب - إلا أن مجموعة كبيرة منهم قد انطلقت من فهم خاطيء للمدلول الحضاري للدين . وعل هذا هو الذي يدفعنا كما فعلنا من قبل إلى نفرد فصولاً خاصة للإسلام والحضارة والإسلام والأحكام السلطانية . والإسلام والاقتصاد . خرج هؤلاء الفقهاء من مكامنهم وهم يدلون بدلوهم في كل شيء . يفقهون وما لا يفقهون ظنا منهم أن الإسلام هو الفقه وظنا منهم أن قضايا المجتمعات هي قضايا فقهية . إلا أن المجتمع أوسع من أن تؤطره القانون والإسلام أوسع من أن تستوعبه الفقه وماكان للحضارة الإسلامية أن تبقى لو كانت حضارة فقهاء بالمعنى المحدود للفقه . كان حكماء العهود الأولى في الإسلام علماء موسوعيين يلمون بمعارف عصورهم الشتى . وماكان بمقدور هؤلاء أن يقتحموا الآفاق إلا لأنهم قد حرصوا على الانتهال من حضارات عصورهم وعلوم الأولين

أما فقهاء اليوم فعليهم نماذج لما يعرف برجال الدين بنماطيهم الموروثة منذ العهدين الأيوبي والعثماني . بأزيائهم المميزة وطقوسهم ومراسمهم المستعارة وبحكم وضعهم هذا وتدريبهم ذلك فهم لا يفقهون شيئا عن القضايا التي أخذوا يصدرون فيها الأحكام القطعية . فما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن الاقتصاد المعاصر وعلاقاته المتشابكة حتى يكون لهم القول الفصل في قضايا الاقتصاد ؟ وما الذي يعرفونه عن الفقه الدستوري وما طرأ عليه من تطور من عهد جمهورية أفلاطون وعبورا بنماذج الحكم الجماعي في الامبراطورية الرومانية ثم وصولا إلى تطور مناهج الحكم الدستوري عقب الصراع بين الكنيسة والدولة والذي توجته الثورة الفرنسية . ما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن هذا التطور التاريخي الذي تأثرت به مناهج الحكم في الدول الحديثة كلها بما فيها السودان ؟ وليس أدل على دعوانا هذه من إعادة النظر في الحوار اللاحق منذ الاستقلال حول الدستور والإسلام . ثم ما الذي يعرفه هؤلاء الفقهاء عن تصور الدولة الإسلامية لا من حيث التراكم الحدثوي التاريخي بل من حيث هو صراع على السلطة وانعكاس للنمو الاقتصادي للمجتمعات مما فطن إليه ابن خلدون قبل قرون ؟ ومن الجانب الآخر فما هو مدى إلمام هؤلاء الفقهاء بفنون العسكرية الحديثة حتى أخذ بعضهم بجوب الأصقاع ليعظ الجند حول المجاهدة في الإسلام ولكن هذا الوعظ هو البديل لفنون الاستراتيجية ووسائل التنسيق العسكري ، وأجهزة الإنذار المبكر ، وشبكات الاتصال الإلكتروني . إن مشكلات المجتمع الحديث في السودان كما في جزر القمر ، هي مشكلات دهرية تتناول حياة الناس ومعاشهم في السياسة كما في الإدارة ، وفي الاقتصاد كما في العلوم والتكنولوجيا . وقد جاءت الأديان جميعا

تؤطر مساعى الانسان فى كل هذه الميادين بسياج أخلاقى فالانسان لايسمو بحضارة ذات بعد واحد هو البعد المادى . الا ان الاديان لايمكن ان تكون بديلا عن . الجهد الانسانى فى سطح امور دنياه فامور دنياكم لكم كما قال الحديث الشريف .

وبالرغم من ان الإسلاميين والاخوان المسلمين خاصة قد ظلوا يحدثون الناس بأن لا كهنوت فى الاسلام وان كل مسلم رجل دين إلا انهم نصبوا انفسهم عندما قبلوا بان يكونوا بهذا الفكر الذى يسمى برجال الدين دور ممثل فى صدار الاحكام الحرمية على كل شىء بل وفى توزيع صكوك الغفران واتهامات الخروج عن الملة على كل من كان له رأى مخالف لما دعوا اليه وفى واقع الامر فإن محدودية السقف العقلى لهؤلاء الفقهاء لاتؤهلهم لاصدار الاحكام فيما كانوا يصدرون الاحكام عليه ان الدين ليس ملكا لاحد وإنما هو لمرء واجب المثقف المسلم الذى يلم بمعارف العصر ان يتفقه فى دينه ويستنبط منه الاحكام مستخدما فى ذلك الات لا تتوافر لمحدودى السقف العقلى هؤلاء ألا وهى مناهج البحث الحديث . تماما كما نحن لاندعون نسبتهم للمنهج الارسطى ولا نريد ان نظلم هؤلاء الفقهاء سيف فهم ظالمو انفسهم لان الذى يجهل معارف العصر فى الاقتصاد ، والفقه الدستورى ، والإدارة ، وشئون الدبلوماسية لا شك انه ـ وهو يطبق الفقه الإسلامى الموروث تطبيقا حرفيا من دون يده لاصدار أحكام ومقررات تخرج على الاطارين التاريخى والاجتماعى للواقع الذى يسعى لتشريعه مما يجعل احكامه احكاما غير ذات موضوع فى ظل هذا الواقع

إلا ان محنة هؤلاء الفقهاء الكبرى لم تكن هى فقط جهلهم بواقع العصر و بما هى ايضا فقدان بعضهم فقدانا كاملا للأمانة العلمية ، واستباحة الادبية ، واخلاقيات الحوار فى الإسلام (ونتحدث هنا عن قلة منهم) ، وهذه القلة لم تأبه وهى تتدافع بالمناكب خلف الإمام الدعى فى كل نحيصة لحديث الرسول الكريم (ص) « الدين النصيحة » وقد أورد القرطبى فى « جامع الاحكام » ان النصيحة باللسان عند العلماء ، وبالقلب عند الضعفاء ومع هذا فقد ساد دولة الصحوة الإسلامية صمت كافر على كل المخازى التى شهدتها اروقة الدولة العليا بعد البيعة الميمونة (ولنحسب ماوقع فيها من مخاز بأنه ضلالات جاهلية حسب دعاواهم) لقد كان عام الفتح الإسلامى هذا هو عام ترحيل الفلاشا ، وكان هو عام محاولة دفن النفايات الذرية فى السودان . وكان هو عام بيع السودان فى مزاد مفتوح لعدنان خاشقجى وبكل واحدة من هذه الاثام يمر ناقص دفعه مع المسلمين ، وفى نفس الوقت كان ذلك العام هو عام القطع والصلب للضعفاء المعفوين على امرهم ، والتحامل الظالم فى تطبيق شرع الله على هؤلاء البسطاء كما كان ذلك العام هو عام الإنفاق المسرف بالرشاء والحروب الدعائية واستحرار عين المتحدى فى وقت اجتاحت فيه البلاد مجاعة حتى ضحى زرعها يابسا واصبح مرعاها عابسا ولم نسمع المسلمين يومها بنصيحة بالقلم او اللسان من هؤلاء الفقهاء الامجاد يبتغون بها نية او حد من هذه المخازى ولله در محمود وشه

المصحف ... عقد عرى كلاهما الإمام . كما عرفنا السلاطين الحرس من الفقهاء
والمتفقهين الذين سكتوا عن الحق . ومع كثرة استنجاد هؤلاء الفقهاء بالأمر في كل طارئة ... ومع كثرة استشهادهم بالقدامى في كل خطب جرى فإنهم لم يتذكروا ... تذكروا . كيف أن الإمام أحمد بن حنبل قد ... سجن وسيق للسياط لأنه لم ينزل عن رأيه ولم يتراجع عن نصيحته في قضية فقهية لا تمس ... ولم يتذكروا . فيما تذكروا وهم يستشهدون بقول الإمام ... الإمام الأوزاعي للمنصور ... يجب ألا يكون المستشار جبانا يضعف عند الأمور ولا حريصا يزين لك الشر بالجور فالجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله . ولم يتذكروا حين تذكروا وهم يستشهدون ... بقول الشيخ حسن عبد المجيد سليم مفتي فاروق وهو يبذر الأموال في كابري وهل مصر في مخمصة ... افتتنو هنا وسراك هنا ... وعاد المفتي القادر ... الأستاذ لأكثر من موقعه فخرج الشيخ سليم سالما لم يضعفه الجبن ولم ينل منه الحرص .

إن ظاهرة نفاق الفقهاء ومداهنتهم للسلاطين ليست بالأمر الحديث في تاريخ الإسلام ومن بين من حدثنا عنها باستفاضة ابن الجوزي في كتابه « تلبيس إبليس » يقول ابن الجوزي ... من تلبيس إبليس على الفقهاء مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة لهم فيه لينالوا من دنياهم عرضا فيقع بذلك الفساد لثلاثة أوجه الأول الأمير يقول لولا أني على صواب لأنكر علي الفقيه وكيف لا أكون مصيبا وهو يأكل من مالي . والثاني العامي يقول لا بأس بهذا الأمير ولا بماله ولا بفعله فإن فلانا الفقيه لا يبرح عنده . والثالث الفقيه فإنه يفسد دينه ... وروى ابن الجوزي عن ابن عقيل « رأيت فقيها خراسانيا عليه حرير وخواتم ذهب فقلت ما هذا ؟ قال خلع السلطان وكمد الأعداء فقلت بل هو شماتة الأعداء إن كنت مسلما . خلع عليك السلطان فانخلعت به عن الإيمان ... حكم الله بتحريمه حيث هونتم أمره » ... حقا رماهم الله جميعا بخزيه .

وما لنا نذهب بعيدا إلى ابن حنبل والأوزاعي وابن الجوزي فعندنا نماذج من فحول الرجال وجهابذة الفقهاء في تاريخنا المعاصر عفوا بنفوسهم عن هذه الدناءة المذلة ولاذوا بخلاويهم ومساجدهم ... الأمر لم يتوقف على الإمام الداعي من الفقهاء لا من طلب العاجلة وعندنا ... من الرجال الشيخ الزين العابدين الطيب والذي لحقه النميري في المسعى ... حتى ينضم لركب النفاق ... واستعصم بداره . وعندنا الشيخ الحسن محمد الفاتح قريب الله رحمه الله وقد ظل يلوذ بالمستشفيات عندما لم تسعفه داره وخلوته تفاديا لدعوات الإمام المدعي بمهرجانات البيعة الكبرى . وعندنا رجل من ... والذي تآمروا عليه باسم الصلح بين الأقربين ... حتى يحملوه على بيعة الإكراه وكان ... يقول كما قال سلفه العظيم والذي أجبر حملا على الوفود للخرطوم

متابعة الخليفة [illegible] الخرطوم [illegible] الرواية [illegible]
[illegible] على راحته فى طريقه [illegible] إلى الخرطوم [illegible]
[illegible] الدعوى [illegible] الاسلامية [illegible]
[illegible] الخرطوم [illegible] وهو [illegible]
إلى [illegible] وسواحل البحر الأحمر [illegible]

مثل غيرها من مدن السودان ، كانت واقعة فى قبضة التنين

وقد [illegible] فيما [illegible]
جغرافى [illegible] [illegible]
[illegible] فى [illegible]
وصديقى [illegible] عمر [illegible] موسى [illegible]
وحيانا [illegible]
النميرى [illegible] الخلافة [illegible]
١٩٧١ [illegible] صلاة الجمعة [illegible]
[illegible]
للرئيس [illegible]
[illegible]
[illegible]
وهو يقول [illegible]
فى البعد عن السلطان [illegible]

ومتصوفة السودان .. سلطانهم هو البعد عن السلطان

[illegible] هؤلاء [illegible]
[illegible]
[illegible]

إذا قلت المحال رفعت صوتى وإن قلت اليقين أطلت همسى

إن [illegible] هؤلاء الذين [illegible]
[illegible] للعلم [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] فى بلادنا [illegible]
[illegible] الشريعة [illegible]
[illegible] على [illegible]
الحرص على [illegible]
الشريعة [illegible]
[illegible] هؤلاء [illegible]
الاسلام [illegible]
[illegible]
[illegible] الاسلام [illegible]

لرجال هناك من ورثة مدرسة السياسة مكان في مقدمة المكافحين من أجل استقلال أهل السودان نذكر منهم من شيوخهم أحمد السيد الفيل وعلي عبد الرحمن ومحمد أحمد المرضي ، وكان من بينهم ... وعلى في مقدمة البعث الإسلامي ليبلغوا رسالة الإسلام حتى وصلوا بها جبال تكرور فأصبحت أسماؤهم على كل لسان منهم ... الشيخ الريح ... النعيري ومحمد صالح ... الذهب ، وكان من بينهم علماء وهبوا أنفسهم بعد أن تركوا موقع عملهم الرسمي لنشر رسالة الدين بالموعظة الحسنة ... الدقيق ... والشيخ يوسف إبراهيم النور وعوض الله صالح ... ولا نعرف عن أي واحد من هؤلاء ... للسياسة ... فيما لا يعرف من أمور الدين ، أو ... على رأي ... بالردة والإلحاد والمروق .

جامعة الخرطوم وحماة الثغور :

ونجيء من بعد إلى المجموعة الثالثة التي انبرت منذ أن بدت مبادئ الصحوة بأن حي على الفلاح ، منذ أن أعلن النميري توبته في سبتمبر ١٩٨٣ حتى هب بنصرته المرابطون في ثغور الإسلام ومن بين تلك الثغور مؤسسة أكاديمية تطل على نهر النيل الأزرق ونعرف ، فيما نعرف به ، باسم جامعة الخرطوم ولا مرية في أن الذي يقرأ البيان الذي صدر باسم لفيف من الأساتذة يوافقنا الرأي على هذا الوصف لتلك الفئة من الناس جاهدوا في الله حق جهاده ولا يخالجني شك في أن قلة من هؤلاء قد حملهم ظن حسن في صدق التوجه ، كما يعتريني يقين كامل بأن مجموعة كبيرة من هؤلاء المرابطين إنما كانت تنضو من نفس المنطلق السياسي الانتهازي للمجموعة العقائدية التي تنضوي تحت لوائها على أن الذي يقلق هو أن هؤلاء وأولئك لم يعنوا كثيرا بالتبصر في الإطار السياسي الذي صدرت فيه تلك القوانين ، فما عناهم غياب الشورى في اتخاذ مثل تلك القرارات ذات الأثر العميق على المجتمع السوداني ، وما عناهم أن الفقهاء الذين قاموا بصياغة تلك القرارات أيفاع جهلاء لا يساوي أحد منهم قلامة ظفر بحساب أي واحد من القانونيين الذين تعرفهم جامعة الخرطوم نفسها ، وما كلف واحد منهم نفسه بأن يلقي نظرة تحليلية على تلك الأسمال القانونية المرقعة قبل أن يندفع في ذلك التأييد الجامح ، ولو فعل ذلك لارتد إليه البصر خاسئا وهو حسير .

نعم وقد كان الأساتيذ إلى سدة الخلافة يتقدمون بالصدور لأعصم يتحدثون إليه قرابة الأربع ساعات ، فيما روت الصحف ، جاءوا إليه ، كما أشار بيانهم « من موقع التزام مهني وخلقي ، وتوجه عقائدي وإيمان فطري » ولاتثريب على الناس أن يدفعهم الإيمان الفطري للوقوف مع كل من رفع راية لا إله إلا الله ، بيد أن الإيمان الفطري هو إيمان عامة الناس ، أما إيمان العلماء فهو إيمان اختيار لا إيمان حدس وظن « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (العنكبوت

٤٢) وعلى كل فإن من الرجل قطعة من عسه كما أن حبره قطعة من عقله بيد أن كل هذ لايستوقف كثيرا و مما يستوقف ماصحبه وتبعه مذهب الأساتذة في مذكرتهم تلك يقولون بأن « ذلك التوجه الاسلامي سيعين على الخروج من التيه الحضاري والتبعية الثقافية والخواء الروحي ... قد مضوا يدينون كل عهد سابق بما في ذلك عهد النميري و لذي كانت أعلى الدرر في تاجه هم وبعض الذين وفدوا إليه من الجامعات وزراء ، ومستشارين ورؤساء مؤسسات ، و عضاء في اللجان المركزية و بمؤتمرات القومية وماكانوا جميعا بالسلاحدة ولا كانوا بالزنادقة نعم ذهبت المذكرة للقول بأن الإنسان السوداني كان موضع نكبة على من « السياسات الفوقية التي تستنكف عن الله وتستقطع شرائعه حتى أذاقنا الله بسببها لبوس الجوع والفقر » .

ثم جاء البيان من بعد إلى بيت القصيد ... جاء الى حماية ثغور الاسلام المتقدمة قال الأساتذة الموقعون انه بالرغم من فساد السياسات الفوقية منذ الاستقلال والتي « لاتستنكف عن الله وتستقطع شرائعه » فقد « ظلت في حقل التربيه والتعليم تدعو وتعمل ومنذ زمن طويل لتنشئة جيل مؤمن بربه وانه بنفسه ملا يستهويه الرذيلة أو يعصف به الجحود ويكون بذلك طليعة انقاذ هذه الامة هذ في الوقت الذي كانت فيه الثقافة العلمانية المدبرة عن الله تصعد على المجتمع كله بقانونها الوضعي ، وقيمها النفعية ، ومنهجها الاشتراكي وتسويقهم لانكار المعروف وتحليل الحرام واشاعة الفاحشة و ستصابة الحداثة » الصحافة ١٨/١٠/١٩٨٣ م) .

والذي يقرأ الحديث يكاد يصل الى كنهه بحضور الامام لشيخي محمد المدينه الثانية لا رجلا نعرفه نحن ونعرفونه هم كما نعرفه ... والذي يتملى في هذا الحديث عن تحليل الحرام واشاعة الفاحشة و ستصابة الحداثة لايكاد يصدق ان قائليه يتحدثون عن مجتمع السودان بل مجتمع بني قريظة الذين لايدينون دين النحو من إن الذي يمعن النظر في الحماسة التي تدفع بها هؤلاء الاساتذة يكاد يحسب ان ارض السودان قد زلزلت ، وأن سماءها قد انفطرت وان المسيح الذي يملأ الارض عدلا من بعد ان ملئت جورا قد امن بطلعته على البريه ... بيد ان كل يعرف حق المعرفة ان السودان لم يشهد في الثامن عشر من اكتوبر ١٩٨٢ (يوم بيعة الأساتذة الميمونة) غير فرض الحدود وإراقة الخمور مدوية لخير والبركات هذه ماران أمين سرها من انو عبد ها هو الدكتور بهاء محمد إدريس ... محصر علم الحيوان الذي يعرف عنه اهل الجامعة اكثر مما يعرف بقية اهل السودان ، وإن اما هريرانا هو محمد محجوب ذلك الكاتب رفيع العلم ، مجهول الهوية والذي ما ان حل بيننا حتى توطنت عنده الكوارث ... وإن معاذها الذي يجتهد الرأي ولا يألو هو أما فاض به حبة ، أو مشعوذ ضرب الجهل على عقله حجاب صفيق ، و منغلقة بعقل خارج إطار التاريخ ... فأية اهانة للإسلام اكثر من هذا ... وأي استرخاص للمبادىء أشد من ذلك ؟ ..

ولنأت من بعد إلى تحليل ذلك البيان لاعلى نهج هيقل الذي يقول بأن أربت

تحطيم فكرة عندما تحلل عناصرها وإنما رغبة منا في كشف التهافت المنطقي الذي ينبع دوماً من كل حكم جزمي لا يأخذ في الاعتبار جوهر الأشياء ناهيك عن ظلالها ... بدأ البيان بالقول بأن السودان ، قبل عهد « الصحوة » ، كانت تسيطر عليه سياسات موقوتة « تستنكف عن الله و تستقطع شرائعه وقد أذاقنا الله بسبب هذه السياسات لبوس الجوع والفقر » والسياسات خيار عقائدي وبرامج تطبيقية ومناهج حكم وشخوص يخططون وينفذون فما هي السياسات السودانية التي استنكفت عن الله منذ أن أسبغ الله علينا نعمة الاستقلال ؟ كان ذلك في الخيار العقائدي أو مناهج الحكم أو برامج الأداء ومن هم القياديون الذين استنكفوا عن الله ؟ أو استنكفه الميرغني والمهدي ؟ أم استنكفه الأزهري وعبدالله خليل ؟ أو استنكفه عبود وجعفر نميري ... ثم من من هؤلاء قد استقطع شرائع الله وشرائع الله هي العدل والإحسان وفي واقع الأمر فإنه حتى الطغاة لا يستقطعون هذه المبادئ والقيم بل يدعون أن مبتغى حكمهم هو العدل والصلاح . بيد أن الذي استقطعه العصر هو تطبيق الحدود وكان الأساتذة يشاركون الإمام النميري في ظنه بأن شرائع الله هي القطع والرجم وقد استقطع هؤلاء القطع والقصاص تماماً كما استقطع فقهاء الصحوة رجم الزاني بالحجارة فاستبدلوا به الإعدام وهم يخالفون بذلك سنة قولية وفعلية .

أما الحديث عن لبوس الجوع والفقر « فحديث عجب » فالإخوة الموقعون كانوا يقولون بأن ما حل بنا من جوع ونقص في الأموال والثمرات لم يكن بسبب السياسات الخاطئة والأولويات الفاسدة والإنفاق التبذيري بل الإملاقي وإنما بسبب « سياسات موقوتة » أبت أن تطبق شرع الله فمع قول هؤلاء في أن السودان لم يشهد جوعاً ومسغبة بقدر ما ذاق في عهد « الصحوة » ، وما اجتاحه جائحة قضت على الحرث والنسل لا عهد للقرون بها المدمرة ؟ أفهل نمضي مع ذلك المنطق المعكوس فنقول بأن الفقر والجوع إنما هما نتاج تطبيق شرع الله ؟ أم نقول كما نرى بأنهما نتاج طبيعي لفساد الحكم وتلك السياسات بصرف النظر عن توجهها الديني . ثم ما هو قول هؤلاء العلماء في أن كبرى دول العالم الثالث التي استطاعت أن توفر الاحتياطي الغذائي لأهلها هي دولة علمانية لاتمت للإسلام بسبب وهي الهند . ولاشك في أن هؤلاء الأساتذة لو أخذوا من الإسلام كنهه لا عوارضه ، وجوهره لا مظاهره لأدركوا بأن الله ينصر دولة الهندوس تلك بعدلها ولاينصر الدولة الظالمة حتى وإن تلفعت بجلابيب الإسلام . ونكرر مرة أخرى قول ابن تيمية فقد كان أكثر قرباً من روح الإسلام من أساتذتنا المجاهدة حين قال : « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة » .

فالإسلام هو العدالة الجامعة

وذهب الأساتذة العلماء من بعد للقول بأنهم « كانوا يعملون منذ زمن طويل لتنشئة جيل يكون طليعة إنقاذ الأمة في الوقت الذي كانت فيه الثقافة العلمانية تضغط على المجتمع . ومادامت كانت هذه السياسة تضغط على المجتمع ؟ قال الأساتذة إنها كانت تضغط على المجتمع بقانونها الوضعي وقيمها النفعية .

ومنهجه الاشتراكي » كما كانت بكل هذا تقود الناس الى « تحليل الحرام واشاعة الفاحشة . واستباحة الحرمات » أو ليس من حقنا أن نتساءل عن هذه الاحكام القطعية الحازمة وكيف كان ذلك بأسباب الفساد ... والصحيح تماما أن القوانين الوضعية تشيع الفاحشة وتستبيح الحرمات ، وليست هناك حكم شمولية تتضمنها كل الشرائع هي في جوهرها لصيقة بالتوجه للقوانين كان ذلك في دار الإسلام او ديار المشركين والملاحدة والمجوس ... ومثال ذلك المبادىء المتعلقة بحماية النفس ، والمال ، والعرض ، وقد فطن النابهون من فقهاء الاسلام لهذه المبادىء وأسموها بالشرائع الكلية ومن بين أولئك الفقيه الشاطبي الذي أورد في (الموافقات) بأنها « شرائع كلية أبدية وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء » وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضا بذلك الحكم الكلي الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . فالامام الشاطبي لا يدين شرائع الإنسانية الكلية ، والتي قامت عليها القوانين وإنما يحسبها ذات نسب بالشريعة ومقولة الشاطبي هذه هي عين ما قال بلاكستون ـ بطريقة الانصاف في الفقه الانجليزي في كتابه (Commentaries) إذ يقول بلاكستون أن هذه الشريعة لعنصر ملزمة لكل أهل المعمورة في كل البلاد وكل الأزمان

وبالرغم من كل هذا فهل كلف هؤلاء الاساتيذ نفسهم الاطلاع على تلك القوانين الشرعية ومصنفاتها بالقانونية الوضعية الملغاة ليروا ما فيها من جديد ... ثم انهم اكتفوا بتصديق ظاهر الرواية فإن كانوا قد فعلوا لأولى لأدركوا ما في دعوى التشريع الاسلامي المستحدث كبديل للتشريع الوضعي من كذب وبهتان ... وإن كانوا قد فعلوا البائنة فإن هذا ليس هو دأب الاستاذ العالم المحقق الذي لا يصدر حكمه إلا عن دراية وتثبت

ويصدق قولنا هذا على دعواهم حول القيم النفعية ... للمجتمع الاشتراكي فأي قيم نفعية هذه التي ظلت تحكم مسير الحكم في السودان ؟ ولو كان مدار قولهم هو أن القيم المادية الحضارية التي تسيطر على المجتمع العربي ... والتي احدثت نقل منه نقل القرود ، مثل النزعة الاستهلاكية ... وأنماط التسمية التي تفتقد الوجه الإنساني . قيم مرفوضة فسنا هذا القول قبولا حرفيا ... ونقول حرفيا لسببين

أولهما ... هو أن الذين يمتلون في حياتهم هذه القيم المستوردة هم الصفوة لا عامة الناس المغلوبين على امرهم ... ونحن وهؤلاء الأساتيذ وأشباهنا هم تلك الصفوة

وثانيهما ... هو ضرورة إبانة وسائل الخروج من تلك النفعية المدمرة إذ ليس من وسائلها حد السارق ، وجلد الشارب ، ورجم الزاني

وهذه هي نماذج التحول الحضاري التي جاءت بها سبتمبر ١٩٨٣ ... كما ليس من وسائلها ما جاءنا به فقهاء الصحوة الاقتصاديون فيما بعد ... عن الزكاة وربا النسيئة .

أما الحديث عن الاشتراكية فهو حديث عجاب لأنه يفترض تضاداً بين أهداف الاشتراكية وأهداف الإسلام . فالاشتراكية في جوهرها هي العدالة الاجتماعية ، وماجاء الإسلام إلا لإشاعة العدل بين الناس عن البر والتكافل فمن الذي يدفع إخوتنا الأساتذة لإدانة نظام عصري يحقق للناس هذه العدالة (بما فيها الملكية العامة) ولايفسر الناس على شيء أكثر مما دعا له الإسلام ؟ ولم يقل رسولنا الكريم « اذا بات مؤمن جائعاً فلا مال لاحد » ؟ ولم يقل الفاروق عمر « إني حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإن عجزنا تآسينا في عيشنا حتى نستوى في الكفاف » وبعض الاخوة الأساتذة كانوا يشيرون بحديثهم هذا إلى مدرسة اشتراكية بعينها هي الماركسية او مدرسة الاشتراكية العلمية ولكن من الذي يزعم بأن هذه المدرسة كانت تسيطر على السياسة السودانية ؟ ففي واقع الأمر حتى في تلك الفترة القصيرة التي كان للشيوعيين فيها قدح معلى (مايو ١٩٦٩) ، فقد ظلت الاشتراكية العلمية أهازيج تتغنى بها القوى الثورية بالشعارات وتخبط في المسار ، ومحاولات قاصرة للجمع بين الماء والحجر.

ونجيء في الختام إلى ما وردته مذكرة الأساتذة من أنهم كانوا منذ زمن على منأى عن هذه السياسات أى السياسات القومية التي تطبق القانون الوضعي وتكرس القيم الدنيوية ، وتدعو لمنهج الاشتراكي كما أنهم كانوا يستفزون الطلاب بعيداً عنها وعلينا نتساءل بين كان هذا ومن اى أدبيات تشرب على أساس او منهج درست للناشئة يمكن ان نستشف هذه الجهود الصادقة لنشر الإسلام ؟ ولم يعمل هؤلاء الأساتذة بين يحتكمون الى هذه القوانين الوضعية في كل شيء دون أن يثيروا اعتراضاً واحداً على شرعيتها ؟ وليست مناهج التدريس التي ظل يدرسها هؤلاء الأساتذة هي تلك التي ورثتها وورثوها عن المستر ولسر والمستر تيوبولد ، والمستر تننبوم[1] تماماً كما ظل يدرسها من قبلهم من كان يدعو إلى مركسة التعليم ؟ ولم يقصو أغلب هؤلاء الأساتذة . وبينهم من انضوى من قديم مثل الإخوانيين في تنظيمات تحتل « الاشتراكية » صدق وإن كذبنا مكاناً مرموقاً في أدبياتها ومواثيقها ومقرراتها مثل « الاتحاد الاشتراكي السوداني » ؟ فهذه هي الحقائق التي لانملك معها إلا أن نردد مايقوله أهل الشام : « ياعيب الشوم » .

إن جناية كل هؤلاء ليست هي في ارهاق الأرواح الطاهرة ولا في تقطيع أوصال البشر ولا في إذلال الرجال والنساء على حد سواء بالجلد والتشهير وإنما جنايتهم الكبرى هي الإزراء بالإسلام ، والإساءة إلى احكامه ، وتشويه سمعته أمام اهله قبل خصومه ، فهذه هي الحصيلة ، ويالها من حصيلة .

---

(١) المستر ولسر كان مديرا لجامعة الخرطوم في الخمسينات كما كان المستر تيوبولد عميدا لكلية الآداب والمستر تننبوم عميدا لكلية الحقوق

الفصل الخامس

الإسلام.. والحضارة..
والصّحوة "اللاحضارية"

" واعلم أن للعلوم أوائل تؤدى إلى أواخرها . ومداخل تفضى إلى حقائقها ولا يطلب الآخر قبل الأول . ولا الحقيقة قبل المدخل . فلا يدرك الآخر ولا يعرف الحقيقة .. لأن البناء على غير أسس لا يبنى والثمر من غير غرس لا يجنى "..

الماوردى (أدب الدنيا والدين)

الحضارة والثقافة والأدباء :

لو وقف إخواننا أهل " الصحوة " النميرية عند الزعم بأنهم يريدون أن يقيموا مملكة الله على أرض السودان لكانوا إلى التواضع أقرب . ولكن ما أن أعلن النميرى قيام دولة الإسلام المزعوم وأطلق زبانيته يقطعون بسياطهم ظهور الرجال والنساء إلا وانبرى علماء وفقهاء مرموقون يتحدثون عن انطلاق شرارة البعث الحضارى الإسلامى عبر العالم . وليت القوم قد وقفوا ليروا نتائج غرس هذا البعث الحضارى لا فى السياط وأدوات القطع ، وإنما فى التطور الخلقى للمجتمع ، وفى القيم الجديدة التى امتلأت بها نفوس الناس ، وفى المؤسسات النموذجية التى ستقدمها للعالم حتى ينعم منها ، وفى الفقهاء النوابغ . معارف وعلماً [illegible] عاشنا . الذين يبدعون فى الاجتهاد حتى يوصلوا المستحدث فى تقديم الثقافى ، وفى مناهج الفكر والتفكير التى تحقق التوفيق والتلاقح الصحى بين الطارف والتليد . نعم ليتهم وقفوا هنيهة ليروا كل هذا قبل أن يبعثوا [illegible] ليحدثوا العالمين عن دور السودان فى نشر الحضارة " الإسلامية " الجديدة كبديل " للجاهلية " المعاصرة . وبدلا من هذا أخذ القوم يزعمون أن الذين كانوا يعيشون ويصنعون فى العصر النميرى إنما هو عصر حضارى ، وأن هذه الحضارة المزعومة ذات صلة بالإسلام ، وأنها بديل صحيح للحضارة المعاصرة التى أوغلنا فيها والتى يحسبها « الإسلاميون » جاهلية ..

ونحسب أن القوم يرطنون بلغة ليست هى لغتنا ، ويهرفون بمقالات حول مفاهيم لانصطلح معهم عليها . فما الذى يعنيه دعاة الصحوة النميرية بالحديث عن

الحضارة الإسلامية . بل ما الذي يعنيه إصطلاح الحضارة ؟ ونبدأ بالحديث عن الحضارة والتي تعرفها المعاجم بأنها حالة من حالات تطور الإنسان تنعكس في تقدم ملحوظ في العلوم والفنون والتكنولوجيا وفي نظام اجتماعي وسياسي وثقافي ينحو إلى التعقيد . ومع هذا فليس هناك اصطلاحان استبها على دارسي العلوم الاجتماعية مثل تعبيري الثقافة والحضارة . وقد ظل علماء الاجتماع يستخدمون في وصفهم للحضارة تعريفا مختلفا ورثوه من علماء الأنثربولوجيا . ويعود ذلك التعريف الى الانثربولوجي البريطاني ادورد بيرنت تيلر صاحب كتاب (الانثربولوجيا) والذي عاش في القرن الماضي . ويعرف تيلر الثقافة بأنها مفهوم مركب يشمل المعرفة ، والعقائد ، والفنون ، والقيم ، والقوانين ، والاعراف ، وكل العادات التي يكتسبها الإنسان في مجتمع معين ويرى أن هذه الظاهرة المركبة هي التي تميز المجتمعات الانسانية عن عالم الحيوان . ولم يكن اصطلاح « الثقافة » حتى عهد قريب يحمل نفس المعنى المتعارف . فالكلمة في أصلها اللاتيني لاتعني اكثر من الغرس والرعاية لشيء معين . وفي معناها الأصلي ذلك مازالت الكلمة تستخدم حتى اليوم في الزراعة . وكان اول من استخدم كلمة ثقافة بمفهومها الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم الفيلسوف القانوني الألماني صموئيل فون بوفندورف ابو القانون الطبيعي وبوفندورف الذي عاش في القرن السابع عشر هو صاحب مؤلف (بحث حول واجبات الإنسان والمواطن) والذي كان له أثر كبير في افكار جان جاك روسو .

إلا أن تيلر بدون منازع هو أول من اعطى الثقافة تعريفها الذي ظل علماء الاجتماع يتداولونه . ومضى تيلر في تعريفه ذلك للحديث عن درجات متفاوتة من الثقافة هي البدائية ، والبربرية ، والحضارة . وهنا جاء خلطه بين المفهومين على أن الزج في خلطه بين المفهومين كان يصدر حكما قيميا على الثقافات وخاصة وهو ينطلق من ان الثقافة المتحضرة رديف للحضارة الغربية . ولا يصلح مثل هذا التعريف للحضارة سببا للتقويم العلمي ، لانه حكم ذاتي لا موضوعي ، بمعنى انه محاولة لترجمة تاريخ الثقافات الأخرى وتقييمها من منطلقات ثقافته هو . وهذا ما يسميه الفرنجة بالـ « Ethno - centricity »

فالاستخدام الاوروبي الغربي للتعبير يتضمن ، اذن ، حكما قيميا . وقد استخدم التعبير بهذا الفهم كتبرير للاستعمار مثل حديث الاستعماريين الفرنسيين عن رسالة فرنسا الحضارية « Mission civilisatrice » أو حديث البريطانيين عن عبء الرجل الأبيض (White man's burden) ويعنون بهذا دوره في تحضير المستعمرين غير البيض . ولم ينج من هذه العنصرية الفكرية حتى كبار المفكرين الاوروبيين مثل هيقل ، ونشير الى هيقل على وجه الخصوص لأنا نتناول الحضارة الإسلامية . يقول هيقل في كتابه (دروس في تاريخ الفلسفة) إنه ليست هناك فلسفة مشرقية لأن المشارقة لايملكون وعيا و إدراكا موضوعيا للجوهر ، فهم يخلطون بين الذات والموضوع ، ولهذا فكل ماهو

شرقي لابد من إلغائه من الفلسفة . وتمثل هذه الفكرة الهيجلية تكييفاً نظرياً للاستعلاء الثقافي الأوروبي . بل إن فلسفته هذه إنما هي فلسفة لتبرير السيادة الأوروبية . ومثل هذا الرأي السخيف يغفل دور حكماء المسلمين (فلاسفة الإسلام) الذين كانوا أكثر موضوعية منه إذ نهلوا من نبع الحضارات كلها وهم يعترفون بعظمتها كما سنرى .

ومن أجل كل هذا فلابد من تعريف موضوعي لا ذاتي أو قيمي للحضارة ، ولعل أقرب هذه التعريفات للموضوعية العلمية هو ذلك الذي يربط التقدم الحضاري بتطور هياكل ووسائل الإنتاج في المجتمع . وبالرغم من أن المؤرخين الغربيين يزعمون بأن أول محاولة لدراسة الحضارة من هذا المنطلق هي محاولة كارل لامبرخت مؤسس العلمية التاريخية إلا أن ابن خلدون بلا مراء ـ هو أول من قال بهذا وقبل قرون من لامبرخت ، وعلى أي ففي إطار الفكر العربي تمثل أفكار لامبرخت ثورة حقيقية في دراسة التاريخ ، لأنها أول محاولة أوروبية لدراسة التاريخ لا كتراكم للأحداث بل كتطور اقتصادي اجتماعي تتميز به المجموعات البشرية . فالعلمية التاريخية ، عند لامبرخت ، لاتعتمد على التدقيق في تفصيلات الأحداث بل في دراسة السيكولوجية الجماعية في مرحلة معينة وتأثر هذه السيكولوجية بالعوامل الاقتصادية المحيطة بها . وقد طبق لامبرخت منهجه هذا في دراسة الحياة الاجتماعية الألمانية في القرون الوسطى ، وكتب في هذا اثنى عشر جزءاً من كتابه الموسوعي . وهذا هو عين ماذهبت إليه الخلدونية وهي تتناول التطور الحضاري للمجتمعات من ناحية ارتباطها بالعمران ، فلا حضارة بلا عمران عند ابن خلدون . ولايتم العمران بدون وسائل الإنتاج المتطورة ، والهياكل الاجتماعية المتقدمة ، والتكنولوجية المستحدثة ، يصدق هذا على حضارة قدماء المصـريين ، والهيلينيين ، والرومان ، كما يصدق على الدولة الإسلامية بعد تطورها من مجتمع بدوي رعوي إلى مجتمع حضري في بغداد ، ودمشق ، وغرناطة ، والقاهرة . والحضارة ـ بهذا الفهم ـ ظاهرة إنسانية يتأثر بها كل مجتمع من المجتمعات التي سبقته وتلك التي تحيط به إذا كان في نفسه لتجاربها مايعين على تطورها ، وهذا مانسميه بالبعد المصلحي في الحضارة . إن الذي يميز الحضارة عن الثقافة الراكدة هو قدرتها الذاتية على المحافظة على ميراثها والابداع والتجديد فيه ونقله إلى الآخرين . وبهذا فعندما نتحدث عن الحضارة نتحدث عن تطور اجتماعي اقتصادي يصنعه مجتمع معين يتميز به السيطرة على حالته الاجتماعية ، والارتقاء بها . ويملك هذا الوضع قوة دفع ذاتية تمكنه من نقل معارفه إلى من بعده ومن عداه . أي إنها تفرض نفسها فرضاً لتميزها .

وقد يتساءل المتسائلون وأين مكان القيم الأخلاقية في كل هذا ؟ ونرد بالقول بأن الجانب الأخلاقي عنصر أساسي في أي حضارة لأن كل الحضارات تدعي بأن لها رسالة إنسانية . ومن يقول إنسانية يقول أخلاقية ، ولاشك في أن الجانب القيمي في كل الحضارات هو الذي يعطيها البعد الإنساني وإلا لما استطاعت

الحضارة - أية حضارة - تجاوز حدود مواطنها ولما اقتصر حد أثرها خارج هذه الحدود . فهذا البعد الإنسانى هو الذى جعل المغولى فى الهند يقبل حضارة الإسلام ، وجعل الوثنى فى أوروبا يقبل تعاليم يسوع ، وجعل الصينى فى أقاصى آسيا يتبنى الأفكار الماركسية . وفى كل واحدة من هذه الحالات تقبل الناس الحضارة الجديدة إما لأنها تعبير عما عرفوه ، أو لأنها تعمق من قيم سامية تواطأوا عليها ، أو لأنها تضيف بعدا جديدا لموروثهم . كما أنه فى كل واحدة من هذه الحالات كان مسعى الناس هو التوفيق بين شمولية الحضارة وخصوصية الثقافة المحلية بما فى ذلك الأديان . أو بعبارة أخرى التوفيق بين عمومية السياق الحضارى العالمى وخصوصية الواقع الإقليمى المحدود.

وظلت الأديان فى هذا الإطار النظرى هى النقطة المرجعية الأخلاقية لحضارة الإنسان عبر التاريخ . يصدق هذا الحكم على الأديان الكتابية ، كما يصدق على المعايير القيمية المستمدة من المعتقدات الروحية عند الوثنيين . لقد كانت أحكام اليهودية هى المعيار الخلقى على السلوك الفردى والاجتماعى عند الإسرائيليين القدامى . كما كانت أحكام المسيحية هى المعيار الخلقى عند الإمبراطورية الرومانية الشرقية . وينطبق نفس الحكم على الأمم التى اعتنقت أديانا غير سماوية كأديان الحكماء الكتابية مثل البوذية والكونفوشيوسية فى الصين.

بل نستطيع أن نزعم أن هذا الحكم العام ينطبق حتى على تلك الأمم التى اعتنقت أديانا لا دينية . بالرغم مما فى هذا التعبير من تناقض ظاهرى . فالماركسية مثلا لاتختلف كثيرا فى شكلها الميثولوجى عن الأديان . فللماركسية نبى لايأتى حديثه باطلا من بين يديه ولا من خلفه هو كارل ماركس ، وفكر النبى هذا فكر صمدى يعتبر الخروج عنه تحريف (هذا هو التعبير الذى يستخدم للإشارة إلى كل ماركسى يرفض المسلمات الماركسية أو يحاول تعديلها بناء على واقع مستجد) كما عندها شيطان رجيم هو مصدر كل السوءات ألا وهو رأس المال . ثم إن منتهى أملها فى النهاية جنة وارفة الظلال هى المجتمع الشيوعى الذى يكدح الكادحون له كدحا فيلاقونه ، ولايقف التماثل الميثولوجى بين الماركسية والأديان عند حد الرسوم والأشكال فحسب وإنما يتعداها أيضا إلى صبغ النظرية « العلمية » بصبغة تقديسية هى أبعد ماتكون عن التجريب المادى ، وأقرب ماتكون للعقيدة والدين . ولاشك فى أن الذى يحمل الماركسيين على هذا مع كل دعواهم « العلمية » هو وعيهم بأن العامة لايفقهون من الأشياء إلا المحسوس لعجزها عن التجريد العقلى ، ولهذا ذهبوا تقريبا لأفكارهم إلى وجدان الناس إلى إضفاء صفات القدسية لا على الأفكار فحسب بل وعلى الرجال الذين يحملون هذه الأفكار . ولعلنى أشرك القارىء معى فى قراءة رائعة لوصف هذا الحال من كتاب حديث حول الإسلام هو من خير ما أخرجته المكتبة العربية فى العام المنصرم ، والكتاب الذى أشير إليه هو « دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك فى القرن العشرين » لكاتبه المبدع الأستاذ حسين أحمد أمين السفير بوزارة الخارجية المصرية ونجل المحقق العالم الأستاذ أحمد أمين ، وهو كتاب من واجب الذين

يريدون ان يقرأوا الإسلام بعين الحاضر أن يطلعوا عليه .

لكن الأستاذ حسين يقول إنه في ظل نظام كالنظام الشيوعي الذي لا مكان للدين في فكره العلمي ، اصطبغ الإيمان بالمادية الديالكتيكية بصبغة الحماس الديني . واتخذت الاجتماعات والاستعراضات سمة الاحتفالات والمواكب الدينية وأحيط واضعو النظرية ومؤسسو الدولة بهالة دونها هالة القديسين والرسل فهم يوصفون بالخالدين أو بالشمس التي لا تغرب وها هي صورهم وتماثيلهم الضخمة وقد حلت مكان الأيقونات والتماثيل الدينية تعرض على الجماهير في الساحات وكافة المباني العامة ، وعلى الأفراد في مساكنهم الخاصة وها هي قبورهم ، وقد تحولت إلى مزارات مقدسة تحج إليها الملايين من البشر وتصطف الصفوف خارجها ساعات طوال من أجل إلقاء نظرة أما كتبهم فهي بمثابة الكتب المقدسة من قبيل التجديف أن ينسب إلى فكرة فيها الخطأ .

فقضية الأديان إذن في مسار الحضارة الإنسانية قضية محورية لا باعتبارها مرجعا أخلاقيا فقط بل وبحسبانها قوة دفع تعبوية خلف الأهداف التي ينشدها المجتمع بالحق حينا وبالباطل أحيانا كثيرة أخرى بيد أن الدين الإسلامي يختلف عما عداه من أديان كتابية وغير كتابية في أنه دين شمولي أي هيكل شامل ، ونظام متكامل ففي الإسلام جانب اعتقادي يفسر ماهية الكون ويمنطق الحياة في إطار محدد كما يلزم الناس بمناسك وعبادات هي في جوهرها تأكيد لهذين المعنيين حتى لا تصبح الحياة عبثا بلا طائل كما في الإسلام أيضا جانب تطبيقي ينظم العلائق بين الناس ، ويؤسس هذه العلائق بصورة تتحدد معها الحقوق ، وتنضبط الواجبات وكان الصراع الفكري بين فقهاء المسلمين يستعر أكثر ما يستعر حول هذا الجانب الثاني من الدين بالرغم من اشتداد الخلاف بين الحكماء ، والمتكلمة من المسلمين في بعض الجوانب الاعتقادية مثل جوهر الكون والخالق أو الذات والصفات وكان جل اختلافهم في هذا الباب يدور حول مناهج الأدلة على حقيقة الكون هل هي العقل أم النقل ؟ إلا أن الخلاف في الجوانب التطبيقية كان أشد عمقا . وأكثر ضراوة خاصة لأنه يتناول بطبيعته أمورا تتعرض لناموس التطور الطبيعي وما كان هذا الخلاف حول الجانب التطبيقي والمسلكي ليجسد بالضراوة التي نعرف إلا لأن هناك مدارس من الأصوليين أخذت بفهم الإسلام فهما متيبسا ينكر واقع التطور بل لا يكاد يدرك كنهه وإزاء هذا العجز الفكري اندفعت هذه المدارس لترمي كل داعية للتحديث بالزندقة والتجديف والتحريف والتعطيل ، والكفر وظلت هذه التهم تطلق على كل محدث بدءا بالمعتزلة وانتهاء بمحدثي هذا العصر دون أن يعي هؤلاء المتيبسون والذين تيبست حتى ظلال كلماتهم أن أية محاولة لتفسير حقائق الحياة خارج إطارها التاريخي أو أي جهد لقسر الأحكام الموروثة على الواقع المستجد يفقد الإسلام بالضرورة أهم ما يتصف به ، ألا وهو الشمولية إن أهم ما يميز العقيدة الإسلامية على الأديان جمعاء هو شمولية الإسلام التاريخية وشموليته الموضوعية وشموليته الجغرافية فما كان الإسلام دين قبيلة معزولة ولا كان دين عصر محدود

وبسبب من هذه الشمولية كان لابد للإسلام من أن يكون قابلا لاستيطان كل ماسبقه من حضارات واستيعاب كل ما استجد بعد المبعث من تطور انساني لأنه إن افتقد هذه القابلية للاستيطان و لاستيعاب لما عاد دينا شاملا فكيف إذن يمكن أن يتحدث دعاة الصحوة المزعومة عن شمولية الاسلام في نفس الوقت الذي يصفون فيه جملا كل ماسبقه بالجاهلية ويسعون لتعميم حصر كل ما استجد به الناس بعد المبعث بالطاغوت والفساد علما بأن الجاهلية لا تعني الجهل وإنما تعني الحمية والاندفاع.

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فالإسلام في واقع الامر هو ابن شرائع الله كلها ولولا هذا لما كان في مقدوره أن يستوعب حضارات الإنسان منذ أن كانت هناك حضارة للإنسان. سمى الإسلام إبراهيم وإسماعيل « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا إنك انت التواب الرحيم (البقرة ١٢٨) وشمل يعقوب وأولاده " ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وانتم مسلمون " (البقرة ١٣٢) وقد مكنت هذه الطاقة الاستيعابية الحيوية الإسلام من تبني كل الأعراف السامية والخيرة في المجتمعات الماضية ماجاء منها في الأديان السابقة وما احتوته الأعراف مثل الطيب من عادات أهل المدينة وبنفس المنطق فإن أية محاولة لوضع حجاب صفيق بين الإسلام ومكتسبات العصر لا يمكن أن تكون إلا احتضارا لهذه الشمولية ، وأي حجاب أكثر صفاقة من أن توصم كل مكتسبات الإنسان بأنها نتاج جاهلية وطاغوت

●●●

إن الذين يتحدثون عن التأصيل الحضاري الإسلامي انطلاقا من ذلك الهوس البربري الذي أطلقه النميري من عقاله في أخريات عام ١٩٨٣ لا يدركون مايتحدثون عنه ، فهم يجهلون مدلول التأصيل ويجهلون ماهية الحضارة ويجهلون كنه الحضارة الإسلامية فما هي هذه الرسالة الحضارية التي حسبوا انهم ساعون بإذن الله إلى إشاعتها على البرية ؟ نسأل هذا السؤال لاسيما وقد بعث دعاوى التحضير والتأصيل هذه حدا حد البعض معه يتحدث عن بعث إسلامي جديد سيعم الآفاق دون أن يعي هؤلاء بأن الحضارة الإسلامية حضارة شاملة شمول الدين نفسه ومتطورة تطوره فلو وقف الفكر الإسلامي عند الفقه وحده لما كانت هناك حضارة إسلامية إن الذي نسميه بالحضارة الإسلامية بل الذي يسميه المؤرخون الحضارة الإسلامية هو حصيلة الجهد الفكري الإسلامي للتوفيق بين الإسلام وتعاليمه وبين موروثات الإنسان الفكرية ثم تطبيق كل هذا لمجابهة تحديات الواقع الذي عاصره هؤلاء المفكرون وكانت أداتهم في هذا التوفيق والتوليف هي العقل باعتباره الرسول الحقيقي سيما وقد ورد القرآن بكلمة عقل ومشتقاتها اكثر من خمسين مرة (عقلوا ، يعقلون ، يعقل).

بيد أن استخدام العقل لاستنباط الأحكام الفلسفية وتبيين الوقائع المادية يتطلب منهجية واضحة . وقد وجد مفكرو الإسلام ضالتهم هذه في المنطق الارسطي والحكمة اليونانية . والحكمة ضالة المؤمن . أنى وجدها فهو أحق بها وبلغ إعجاب الفارابي شيخ حكماء المسلمين بالمنطق الأرسطي حدا جعله يؤلف كتابا خاصا يجد فيه سبيلا للتوفيق بين فلاسفة اثنين أرسطو ، وأفلاطون سماه (الجمع بين رأي الحكيمين) يقول الفارابي في كتابه هذا : « لولا ما أنقذ الله به أهل العقول بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما لكان الناس في حيرة ولبس » ولم يكن أرسطو هذا من المهجريين ولا كان أفلاطون من الانصار وإنما كانا كلاهما وثنيين إلا أنهما مع وثنيتهما كانا يدعوان لفلسفة تقوم على التدبر والسمو عن دنيا **البشر وتستهدى بمنظومة للقيم هي عين ماتدعو له الأديان .**

فالفلسفة اليونانية كلها تستهدي بقيم ثلاث هي الحق والخير والجمال . وقد رأى الفارابي في (إحصاء العلوم) والعلوم التي أحصاها هي النحو ، والمنطق والرياضيات والإلهيات والطبيعيات والأخلاق والقانون - إن صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل مايمكن أن يغلط فيه من المعقولات . فصناعة العلوم عند الفارابي - حتى تلك التي تتناول الإلهيات - تخضع للعقل والمنطق وتفضي إلى الحق .

ولا مراء في أن هذه الفلسفة اليونانية لم تنصب في إناء فارغ أو مجتمع راكد فقد كان المجتمع الاسلامي يعيش ثورة حضارية شاملة لها أساسها الفكري المتمثل في القرآن والسنة ، إلا أن الإسلام بمنهجه العقلي لم يلغ الحكمة بل أسماها ضالة المؤمن التي يسعى وراءها المؤمن أنى كانت . ولهذا فقد سعى الآباء المؤسسون للحضارة الإسلامية إلى ارتياد كل مظان الحكمة . والارتياض في كل اتجاهاتها . فخرجوا على الناس بالفلسفة المشرقية كما أسماها ابن سينا وهو تلميذ نابه للفارابي . وهذه هي نفس الفلسفة التي أنكرها هيقل . وكما أحصى الفارابي العلوم قام ابن سينا بتعريف الحكمة والتوكيد على شموليتها التي تتعدى حدود الزمان والمكان . فعلوم الحكمة جميعا متساوية النسب إلى أجزاء الدهر حسب مقولة الشيخ الرئيس ابن سينا . وأمهاتها جميعا هي المنطق . ومن هذه العلوم التي عرفها ابن سينا (الحكمة النظرية) مثل الطبيعيات . والرياضيات والإلهيات . (والعلم الكلي) أي الفلسفة (والحكمة العلمية) مثل علم إصلاح النفس (وقوانين المشاركة الصغرى) أي التدبير المنزلي (وقوانين المشاركة الكبرى) أي الحكم والإدارة (والصناعات الشارعة) أي الفقه والتشريع .

وكان جميع هؤلاء الأفذاذ الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب علماء لا فقهاء . فقد كان الكندي فيلسوف العرب الاول طبيبا . وكان ابن

سينا طبيبا ، وكان الرازي طبيب . وهؤلاء كلهم من اهل المشرق . أما حكماء المغرب فقد كان شيخهم ابن رشد طبيبا وفلكيا خرج على الناس بكتابه عن حركة الفلك وترجم مختصر كتاب المجسطي في الطب وشرح أرجوزة ابن سينا الطبية وبدأ في ترجمة كتاب الكليات في الطب والذي اكمله ابو مروان بن زهر . كما كان ابن طفيل ، الذي عاش في عصر الموحدين وهو عصر نبوغ فكري ، طبيب . وكان ابن باجه ، الذي عاش في عصر المرابطين وهو عصر اضطهاد ، طبيبا هو الآخر ومع أن ابن باجة قد عاش في عصر الاضطهاد هذا فإنه مع انشغاله بالطب قدم للناس كتابه « تدبير الموحد » والذي ترك اثرا بالغا على ابن رشد عملاق حكماء المغرب . وكان ابن باجة عقلاني في نظرته للطبيعة ، ولهذا فقد استنكر اقوال مدرسة المشرق التي كان يقودها الغزالي ابان خاصة مقولته بأن العالم العقلي لا يكتشف إلا بالخلوة والتصوف وبالمعرفة التي تقدمها الانوار الإلهية في القلب ورد ابن باجة بأن الامر ليس بهذا اليسر فامتلاك الحقيقة لا يقذفه الله في القلوب بل أن النظر العقلي هو السبيل .

وعلى اي فكما عكف كل هؤلاء الافذاذ العمالقة على الكتابة عن الإلهيات والطبيعيات فقد ترجموا أيضا كتب ابوقراط وجالينيوس وديسقوريدس في الطب ولا شك في أن العرب كانوا في حاجة ماسة إلى نقل هذه المعارف الطبية كبديل للسحر والطلاسم ، خاصة وقد كانت ممارسة الطب بين العرب وقفا على السريان ، مثل جورجيوس بن بختيشوع في عهد المنصور وابنه بختيشوع بن جورجيوس الذي عينه المهدي وخدم الهادي والرشيد . ثم يوحنا ابن ماسويه الذي عينه المأمون وأنشأ له (بارستانا أو بيمارستان) أي دارا للعلاج . وقد أصبح فيما بعد أول رئيس لدار الحكمة . وفيها تتلمذ على يديه حنين ابن اسحق .

وكان أكثر الاهتمام بدراسات الطب في عهد المأمون ثم من بعده في عهد عضد الدولة ابن بويه الذي كان لا يأكل إلا وطبيب قائم على يديه . ولعل غلبة الدراسات الطبية على ماعداها من العلوم هي التي دفعت الإمام الشافعي للقول " العلم علمان . علم الفقه للأديان . وعلم الطب للأبدان . وما وراء ذلك بلغة " (بضم الباء أي شيء لا فضل فيه) .

فهؤلاء هم ابناء الحضارة الإسلامية وإن كان هناك من شيء واحد نتعلمه منهم فهو إدراكهم لشمولية الثقافة خاصة الثقافة العلمية والتكنولوجية . فإن كان في العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصية فإن الثقافة التكنولوجية شمولية بدءا من العجلة التي اخترعها الهكسوس . ولهذا فإن الناس ينقلونها عن كابر . فمبادئ العلوم القديمة ، مثلا كالهندسة والطب ، والإيقاع الموسيقي تحدرت كلها من مصر القديمة واخذها اليونان والرومان وطوروها ، ولذا فلم يكن غريبا أن يأخذ عنهم رواد الحضارة الاسلامية نتاج عملهم ومناهجهم في التحليل والاستقصاء وكان ابرع هؤلاء الفارابي والرازي ، وقد جاء الفارابي بعد الكندي فيلسوف العرب فبز شيخه بمؤلفاته في الطبيعيات ، والالهيات ، والسياسات ، والرياضيات

والموسيقى . أما الرازى فقد كان هو الآخر موسوعيا فى دراساته اذ كتب فى الهندسة والطب والتشريع وهو يستدل فيما كتب بعلوم اليونان . وقد أثار تشعب معارفه غيرة ابن سينا فوصفه بالمتكلف الفضولى الذى ينظر فى الأبوال والبرازات . ومن استطاع الرازى إنجاز ما أنجز إلا لإغداق السلاطين الخوارزمشاهية عليه دون أن يهين نفسه أمامهم . وقد حكم أولئك السلاطين المنطقة الوسيطة الواقعة بين دولة الخلافة وبلاد التتار . وقد حظى الرازى بتفوقه هذا باهتمام الموسوعيين وكان محل تقديرهم فابن خلكان يصفه فى (وفيات الأعيان) بأنه « فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل » وعلوم الأوائل التى يشير إليها ابن خلكان هى فلسفة اليونان . كما سماه ابن الأثير فى (الكامل) « بإمام الدنيا فى عصره »..

إن المرء يحمد لجامعة بالرباط اهتمامها بإحياء التراث الإسلامى من منظور حضارى (بفهمنا السمح هذا للحضارة) وقد درجت تلك الجامعة منذ بضعة أعوام على إثارة الاهتمام العالمى بهذا الأمر فعقدت له ندوة فى إبريل ١٩٧٨ عن ابن رشد ومدرسته المغربية ، وعقدت فى فبراير ١٩٧٩ ندوة عن ابن خلدون ، ثم عقدت فى مايو ١٩٨٠ ندوة عن الفكر العربى والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وعشرين قرنا على وفاة أرسطو . وجاء فى تقديم ملف تلك الندوة أن " الإرث اليونانى فى الفكر العربى مسألة لم ينكرها إلا أولئك المتعيفهون بوهم أصالة عذراء . بقى أن هذا الفكر العربى ترجم ما ترجم من ميراث اليونان واستعمله استعمالا يخصه هو ، حسب مقاصده الذاتية لا بحسب ما قصد إليه أصحابه فى الأصل ولم يكن ذلك تحريفا للقول عن مقاصده الأصلية تأويلا له ليستقيم ومقاصد أقوام وثقافات أخرى .

ومن العبث أن نظن ظانّ بأنه كان فى مقدور فلاسفة عمالقة مثل ابن سينا والرازى والفارابى أن يرسوا قواعد الحضارة الإسلامية ويحققوا ما حققوه من نقلة حضارية للفكر الإسلامى وهم يستخدمون آلات اليونان فى المنطق إن وقفوا بالعلم عند النقل والرواية . ولاشك فى أن أكثر ما أذى الإسلام هو الرواة والناقلون تارة لاجترائهم الأحكام الدينية من إطارها التاريخى وفرعها على واقع لايقبلها . وتارة لأنهم . وقد جوبهوا بواقع حسبوا أنه يتعارض مع ما حفظوه من الأثر ـ أحدثوا فى انتحال الأحاديث لإثبات نظرياتهم . ولو كان فى مقدور هؤلاء المحرفين الإضافة للقرآن لفعلوا . وقد انطلق أغلب هؤلاء الفقهاء ومن تبعهم من قراءة خاطئة لقوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ولا يمكن لرجل رشيد أن يظن بأن الآية تشير الى تفصيل الأشياء وفروع المعارف لا أصول الأحكام وكليات الأشياء . ولعل الخشية من انتشار الأحاديث هى التى جعلت عمر رضى الله عنه يمنع شيخ المحدثين أبا هريرة من ترديد الأحاديث حتى لا ينشغل بها الناس عن القرآن . وقد أورد ابن كثير أن عمرا حين أوفد أبا موسى الأشعرى للعراق قال له « إنك تأتى قوما لهم دوى فى مساجدهم دوى النحل بالقرآن كدوى النحل فدعهم على ما هم فيه ولا

تشغلهم بالأحاديث . وعلى كل فتباعد العهد عن البعث وتوسع الرقعة الإسلامية شاب نقل الاحاديث نفسها ورواتها شكوك كثيرة وريب خاصة وقد كان منتحلو الأحاديث يسعون إلى إيجاد مسوغ شرعي لأفكارهم ونظرياتهم . ومن الجانب الآخر أخذ الحكماء يعمدون الى تأويل القرآن تأويلا يتيح لهم كسب هذه المعارف المنقولة ساحة من القبول عند المتشددين من الفقهاء . ويقولون ان القرآن نفسه قد أباح التأويل « هو الذي نزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » (آل عمران ٧) وقد نهى الإمام أحمد عن هذا التأويل خشية إيقاع الناس فيه إلا أن الغزالي يراه في الأحياء لأن فيه رغبة لمصلحة الخلق والغزالي ليس بصديق للحكماء ويكفي أنه صاحب كتاب « تهافت الفلاسفة » الذي أنكر فيه إقحام الفلسفة في الدين . بيد أن حجة الإسلام - انطلاقا من منهجه العقلاني - كان يحتقر أهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر الآيات ويصفهم بالبلادة ويحدثنا الغزالي في الإحياء بأن قارئ القرآن من أن يكون سيدا أو بصيرا ، والسيد هو الذي يقرأ « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ويفترض أن للجماد عقلا ونطقا ، والبصير هو الذي يعرف أن التسبيح ليس تسبيح اللسان بل الشهادة بوجوده ، فكلها أوصاف بلسان الحال .

أشرنا قبل هنيهة إلى دور المأمون في الاهتمام بالدراسات الطبية . بيد أن العصر العباسي كله كان بحق عصر انفتاح حضاري ومعرفي . كما كان المأمون بجدارة هو الملك الشمس في دولة بني العباس . فالمأمون هو رائد الثورة الثقافية الإسلامية بإنشائه لدار الحكمة وخزانات الكتب وإرساله البعوث إلى فارس والهند للاغتراف من معارفهما واحتضانه للعلماء والمفكرين . وقد أخذ العلماء ينهلون مما أسموه علوم الأولين وكانوا يعنون بذلك فلاسفة اليونان . وقد عمت المكتبات في عهده البلاد وكانت تسمى خزائن الحكمة . ويحدث ياقوت الحموي في (معجم البلدان) بأن خزائن مرو وحدهما كان بها أكثر من اثني عشر ألف مخطوطة . وبلغ اهتمام المؤرخين المسلمين بأخبار العلماء والحكماء حدا بالغا . وقد يعجب أن يطلع الباحث على قدر ما أورده هؤلاء المؤرخون من أخبار هؤلاء الأولين ممن نسمي أفكار بعضهم اليوم بالفكر الوثني والطاغوتي . فابن النديم مثلا قد أورد فصلا كاملا في « الفهرست » عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة . والكتب المصنفة في الطبيعة والمنطق والحكمة . وكيف نقلت كما أشار الى ما كتبه علماء اليونان عما أسماه « الحدثيات والتعليميات ، والسياسات ، والعدديات ، ... الجغرافية » وقد نحا منحى ابن النديم جمال الدين القفطي صاحب تاريخ الحكماء

ولم تقف بهم العلماء المسلمين للاغتراف من حضارات الآخرين عند اليونان بل ذهبوا يطلبون العلم في كل موقع (أو لم يحثهم النبي على طلب العلم ولو في الصين ؟) ودفعهم هذا النهم للمعرفة إلى أن ينقلوا حتى العقائد . ومن أولئك العاقلين البيروني صاحب كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » . وأورد البيروني في نقله أن كتب الهنود تشوبها خرافات العوام مثل

صدف ممزوج ببعر ، والجبسين عندهم سيان ، إذ لا سبيل لهم إلى معارج البرهان . ولا ريب في أن البيروني مع كل مانقله عن الهنود من سحر وخرافة طلع أهل الهند طلما نبذ نقله المفيد والمرذول عنهم . فالهنود هؤلاء هم الذين نقل عنهم العرب علم الحساب مما أفاض في الحديث عنه أبو الرياضة العربي ابن الهيثم في كتابه « علل الحساب الهندي »..

هذا هو الماضي الا ان التحدي الأكبر الذي يجابه الفكر الإسلامي المعاصر هو أن حضارة هذا العصر حضارة ديناميكية لاحضارة راكدة كحضارة اليونان . وقد أعان ركود تلك الحضارة المترجمة والباحثون الإسلاميون في الماضي على نقل الأساسي منها . بيد أن الانفجار المعرفي في عالم اليوم ، وتطور وسائل الاتصال ، وتعدد اللغات التي تعبر عن الحضارة المعاصرة مثل الانجليزية والروسية واليابانية وتناقص الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية بل والضعف في تعليم اللغة القومية بجانب القصور في تطوير مناهج تعليم اللغة القومية وفقا لقواعد اللسانيات المستحدثة ، كل هذه العوامل تجعل من إنشاء دار الحكمة الجديدة أمرا عصيا . وربما لا يمضي وقت طويل قبل أن تصبح لغة الكمبيوتر هي وسيلة التخاطب العلمي بين الناس مما يزيد الأمر تعقيدا . وإزاء هذا فلن يفيد الفكر الإسلامي كثيرا في تطوير وسائل الاتصال والتعبير العلمي ترداد المحفوظات المكررة حول ماضينا التليد . كما لن يفيد اللغة القومية في شيء أن ينتصب الدعاة لها وهم يرددون مع حافظ إبراهيم :

وسعت كتاب الله لفظا وغاية   وما ضقت عن آي به ومعان

إن التأصيل الحضاري لن تحققه دعوة الفقهاء ولا دعاوى المكابرين . فلن يتحقق مثل هذا التأصيل إلا يوم أن نصبح صناعا لحضارة العصر لا مستهلكين لها . ولن يتحقق إلا يوم أن نعرف كيف نعبر عن هذه الحضارة بلغتنا القومية المتطورة لا بلغات الآخرين . وأعترف أن حزنا عميقا قد سرى في وجداني وأنا أتابع قبل بضعة أعوام ماكتب عن الاحتفال المئوي بميلاد اينشتاين ، إذ صدر بهذه المناسبة سبعون مؤلفا بكل اللغات منها ثلاثة باللغة الصينية عن أثر اينشتاين على العلوم الطبيعية . وكان الكتاب العربي هو الكتاب الوحيد الندر بعينه . علما بأن أفكار اينشتاين هذه هي الأساس لكل التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم اليوم . ولهذا فعندما نرى داعية إسلامي ليحدث الناس عن دور الإسلام الحضاري ، وهو ينكر كل ما في حضارة الإنسان من شمولية يكاد المرء يظن أن هذا الداعية لا يدرك كنه الحضارة الإنسانية ولا ماهية الحضارة الإسلامية . ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون حدا أدنى من هذا الإدراك لأجهدوا النفس للتوفيق بين شمولية الحضارة التقنية المعاصرة ومناهجها ، ولنسمها بالهيلينية الجديدة ، وبين الخصوصية الثقافية والقيمية للإسلام . ولن نجدي في هذا التغني المكرور بعظمة الماضي لأن المطلوب هو التملي في كيف جعل الأسلاف هذا الماضي عظيما .

وما أصدق الدكتور عبدالرحمن بدوي حين قال: علينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوربي الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحشية والتعرض لنتبين مواكبة تيار الفكر العالمي

العقل من روح الله :

أشرت إلى كيف أن الفلاسفة (الحكماء) كانوا يلجئون إلى التأويل . ولم يبدأ الصراع بين الفقهاء والحكماء إلا عندما حاول هؤلاء الحكماء تطبيق مناهجهم الفكرية المستحدثة على عالم الغيب لا حياة الإنسان ... ثم يقف الفلاسفة في تطبيق مناهج البحث والمنطق على العلوم الطبيعية التي نقلوها من مؤلفات الرازي في الهندسة والتشريح ... أو ابن سينا في الطب أو الفارابي في السياسة ... وإنما ذهبوا بعد من ذلك إلى محاولة التعرف على الله بالبحث الفلسفي ... مما ... عليهم ... حجة الإسلام الغزالي ندعوى أن ... منهجهم هذا يؤدي إلى

... فكان العامة ... فهذا كان ابن سينا ، مثلا ... يكتب في ... منهج الفلاسفة الإسلامية يقول ... العامة لا تعرف من الدين إلا ما تصرف عليه ... ومن العقيدة إلا الظواهر فهي بحكم قصورها العقلي غير قادرة على التأويل وبالتالي عاجزة عن إدراك جوهر الدين ... وكان ابن رشد أشد وضوحا في الرد على حجة الإسلام في (تهافت الفلاسفة) حين قال ... الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حالة المناظرة فضلا عن ... في كتب ... لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الألوهية (تهافت التهافت) والواضح من هذا أن ابن رشد لا ينكر خوض العلماء في التحليل العقلاني للألوهية مع إنكاره هذا الخوض على العامة ... ومع هذا فلم ينج ابن رشد من تهمة التكفير على أفكاره هذه ومن بين من اتهمه بالكفر معاصره الفتح بن خاقان صاحب (وفيات الأعيان)

ولكن بالرغم من تلك المبارزة الفكرية بين حجة الإسلام والفلاسفة فإن الغزالي كان عقلانيا في توجهه ، موضوعيا في دراسته ... ومتفحصا في بحثه ... كل المذاهب حتى لا يجادل عن جهل أو يرفضها رفضا أعمى ... ويروي حجة الإسلام الغزالي ويقول ... كنت أقتحم لجة البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذر ... وأتوغل في كل مظلمة ... وأتهجم على كل مشكلة ... وأخوض كل ورطة ... وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ... وأستكشف مذاهب كل طائفة ... ثم ذهب من بعد للقول ... لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على فلسفته ... ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه إلى أسباب جرأته في تعطيله وزندقته ... (المنقذ من الضلال) وهكذا لم يقف الغزالي

من عديد من العلماء موقف الرفض منهما اتهام بالزندقة أو التحريف، بل عمد إلى
الدراسة والتقصي وكان يهدف [illegible] العلوم [illegible] لا [illegible] إلا بالعقل
والذي هو روح كل حي [illegible] الله روحا وكذلك وحينا [illegible] من أمرنا
(الشورى ٥٢) والعقل عند الغزالي هو وسيلة المؤمن للتقرب إلى ربه وقد
روى حجة الإسلام عن الرسول (ص) قوله [illegible] تقرب الناس بخالقهم
بأنواع البر [illegible] بعقلك تنعم بالدرجات والزلفى في الدنيا والآخرة . وعلى أثر
هذا حث الناس على التعمق في التحقيق وحاول [illegible] منه العقل
والتفكر وهذا [illegible] قوله لقد كنت في [illegible] هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد (ق ٢٢) وكان [illegible] هذا المعنى أساس عن الإيمان
اللاعقلاني [illegible] من تحقير العقل [illegible] الإنسان على [illegible]
هذا يقول حجة الإسلام [illegible] العشرة أكثر من [illegible]
قائل بأن الثلاثة [illegible] هذه المعتقدات [illegible] وقبلها [illegible]
[illegible] معرفتي [illegible] لا الإيمان العقلاني لأتباع الجهلة
المسعودين الذين [illegible] على [illegible] منهم من [illegible]
من [illegible] ومنهم من يحتكم في الأمور بالرؤى والأحلام ومنهم من [illegible]
مقبل [illegible] وهؤلاء جميعا كانوا هم رسل التأصيل
الحضاري الإسلامي على عهد النميري .

[illegible] الفكر الفلسفي الإسلامي كله [illegible] الحضارة الإسلامية كلها وليد شرعي
لهذه المنهجية العقلانية سواء كان ذلك [illegible] أرسطي (الفارابي ،
الكندي ، ابن رشد) ، أو [illegible] بالمنهج التوفيقي بين العقل والحس
(الغزالي) ولذا فلم يكن غريبا [illegible] الحضارة [illegible] المناظرة وقسوة
المجادلة بين [illegible] الاعتماد على العقل ودعاة الأخذ بظاهر الشريعة وذهب بعض
هؤلاء [illegible] كالمعتزلة مثلا [illegible] العقل [illegible] الشرع في معرفة الله ولذا
قالوا بأن [illegible] بالعقل قبل ورود الشرع وهذا هو رأي [illegible] إبراهيم بن
سيار النظام ويعني [illegible] العقل قد يتوصل إلى [illegible] وجود خالق
[illegible] قبل ورود [illegible] التي يتوصل إليها الإنسان
[illegible] فكلها معارف كسبية يتوصل إليها المرء بحواسه ، وذهب
الأمر بالمعتزلة إلى حد القول [illegible] الإنسان على التمييز بين الخير والشر والحسن
والقبيح قبل ورود الشرع [illegible] الحسن [illegible] منفعة [illegible] من ضرر [illegible]
المرء بعقله [illegible] المرء [illegible] هذا الرأي شبيها بما [illegible] الالتزام الأخلاقي
القاطع عند إيمانويل كنت الفيلسوف الألماني [illegible] الفلسفة الأخلاقية
الألمانية [illegible] المعتزلة يقولون [illegible] الشرع لا يثبت هذه الصفات النفسية
(الحسن والقبيح) وإنما يخبر عنها .

وقد ظللت أجد نفسي في أحيان [illegible] نحو الفكر الاعتزالي كلما أوغلت في
[illegible] الفكر الإسلامي بما في الفكر الاعتزالي من محافظة [illegible] وتوقير لإرادة

الأسس ، ووسطية حميدة في التوجه . وقد جاء التوجه التوسطي في فكر المعتزلة
بتداعي التاريخي ... ولا بالغلو باعتزالة بين الفريقين وهم يعالجون قضية
فقهية اخلاقية محدودة حول مرتكب الكبيرة الذي ... البعض يكفره حيث قال
المعتزلة بين بين الإيمان والكفر منزلة ثالثة هي الفسوق وهي وسط بين الكفر
والإيمان . وسرعان ما حدث بعد اطلاعهم على الفكر اليوناني ... عن
مكان يسميه فلاسفة اليونان بالوسط الذهبي خاصة فلسفة ... التي
قامت كلها على هذا المبدأ الفلسفي . حسب هذه الفلسفة ... من
من الضروري أن يكون هناك وسط ... الأمر بالمعتزلة ... بالمد في
المعرفي ... أي الوسط هو الاعتدال في الأحكام
والتوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين ... وقد حسب المعتزلة أن هذا هو
التعبير الحقيقي بما جاء في ... «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس» (البقرة ١٤٣) .

إن الفكر الإسلامي ... بمدرسة الاعتزالية ... فقد جمع هذا الفكر
فلسفات أخرى لها مناهجها في البحث ... في التحليل والبرهان . وكان لا بد له
من أن يحاربها بسلاحها ... بعد ... التي أحدثت تحديًا في التحليل
ولا عن قول المتواتر من أقوال الفقهاء ... في ... وهكذا أخذ المعتزلة
يعترفون من ينابيع الفكر ... ويقفون ... هذا الفكر في
المحاجة والمناظرة ، ثم يستخدمون كل هذا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية
وكانوا بذلك أول من ... ما يعرف بعلم الكلام وهو المناقشة ... الكلام في
الإلهيات وفي هذا ... جعل المعتزلة من ... للعقل لا ... كما
قالوا بالدراية لا بالرواية ... في الأحكام لا ... عن السلف
ومن المعتزلة ... رغم ... عرفه من ... أنفسهم
بالفرقة الناجية ... وكان المعتزلة ... عن ... كما كانوا
يحترمون حرية الرأي ... يوقرون إرادة الإنسان ... المعتزلة إلى
... الخصوم وإساءتهم من كانت ... على
المترمتين من خصومهم ، وهو نفس الوصف الذي ... على
خصومه من أهل السنة ولم يقف تطوير المعتزلة للفكر الإسلامي على علم الكلام
وإنما امتد ... السياسة الشرعية خاصة الإمامة فقال المعتزلة بجواز خلع الإمام
الظالم كما قالوا باختيار الإمام الأصلح وجواز إمامة المفضول مع وجود
الأفضل ... كان هناك إمام من آل البيت وهناك من هو أفضل منه علمًا وقدرة على
الإمامة قدم المفضول .
ومع كل هذا فقد رمى المعتزلة بالكفر ... ورماهم به الحنابلة وكانوا أكثر أهل
السنة مغالاة في الإساءة إلى المعتزلة كما رماهم به الإمام ابن حزم ... من
من الأشعرية علمًا بأن ... لطريقة الأشعرية ، أبو الحسن الأشعري كان
معتزليًا صميمًا قبل أن يتراجع عن الفكر الاعتزالي ليوفق بين أهل السنة وأهل
الاعتزال . وقد تبع الأشعري على مذهبه التوفيقي هذا فحول العلماء كالقاضي ...

بكر الباقلاني وأبي بكر البيهقي وإمام الحرمين الجويني الذي تتلمذ عليه الغزالي وعلى أي حال أتاح الأمر لحماسة مغالاتهم في عداء المعتزلة كرد فعل على ما صاغ الإمام المناصر محمد بن حسن على بن حنيفة في قرنين بالاعتزال هو الحقيقة المعتصم الا ... أصل العداء بين الفريقين كان حول تطور الأحكام في فروع الشرع أو جموده عند القديم الموروث. وبالرغم من عنوان الحنفية فقد نقل عصبة من أهل السنة جمود المعتزلة جنبهم سبقت حول الفروع وكان شيوخ الاعتزال يقولون بأن كل مجتهد مصيب في الفروع ومن بين أهل السنة هؤلاء شمس الدين المقدسي الذي اعتبر مذهب أهل العدل والتوحيد (المعتزلة) واحد من مذاهب المعتبرة مثله كمذاهب أهل السنة والجماعة (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) كما نادى بالمعتزلة الشيخ أبو بكر الخوارزمي وهو يقول إن العراق يحسد على أشياء كثيرة منها أن الاعتزال بصري وقد نشأ الاعتزال كما يحدثنا التاريخ بالبصرة حول حلقة الحسن البصري وقاد لواءه عقب بعد واصل بن عطاء ثم عمرو بن عبيد الذي لم يقبل رؤيا ولم يطلب صيدا وقد أثرت أفكار واصل تأثيرا بالغا على الإمام زيد بن علي بن الحسين مؤسس الفرقة الزيدية. وبهذا نلمس أثرا كبيرا للفكر الاعتزالي في فقه الزيدي من كتب (المجموع) وهو مدونة الإمام زيد في الفقه، ومؤلفات الشوكاني

وعلى أي فقد غلط أغلب أهل السنة في خصومتهم مع المعتزلة باستثناء من ذكرنا من الفقهاء والإمام الغزالي وكان الغزالي أكثر أهل السنة موضوعية في حكمه على المعتزلة إذ عدهم من كبار المجتهدين إلا أنه خالفهم الرأي في اعتمادهم الكلي على العقل وحسب هذا غرورا منهم ففي معرض المناظرة بين فكر الظاهرية (القائلين بظاهر الشرع) وفكر المعتزلة (القائلين بالعقل لا النقل) أورد الغزالي أن «العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجا إليها فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والقائل بمجرد العقل عن القرآن والسنة مغرور» (الغزالي معارج القدس) ويمكن نلمح بعض هذا الغرور الفكري الذي تحدث عنه الغزالي حتى عند المفسرين بين المعتزلة مثل كبير المفسرين الاعتزاليين الزمخشري صاحب الكشاف والذي لم يستح من أن يقول

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمري مثل كشافي

إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته

فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

وليس في الغرور الفكري بأس فالغرور المذموم هو غرور المستضعفين والأدعياء لا غرور أرباب الحجى والبيان

هذا مثال من أمر الصراع الفكري بين حكماء المسلمين الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية حتى أصبحت امتدادا للحضارة الإنسانية الشاملة وصارت

بذلك حلقة جديدة من حلقات تطور الفكر البشرى ، ولولا ما قام به هؤلاء الحكماء من تلقيح لهذه الحضارة بمكتسبات الإنسان الفكرية والتوفيق بين المتناقضات من الطرفين والتالف والموروث والمستحدث والمستجد لما كانت هناك حضارة إسلامية . وكما قلنا فقد وقف جانب كبير من الفقهاء على طرفي نقيض من هذا التلاقح الحضاري وانحصرهم مسدودة تحمل عليهم من الموروثات دون تبصر في جوهر هذا الموروث ومع هذا فإن الفقه نفسه لم يكن بمنجاة من سنة التطور . فقد عمد الفقه مضطرا الى الأخذ لمنطق يستوعب بها ظروف الحياة المتجددة بعد الانتشار في الأمصار والتفاعل مع الحضارات الأخرى . والتصادم مع الديانات القديمة . ولجوء بعض المحدثين لانتحال الأحاديث ليبرروا بها مواقف مستجدة أو يفسروا بها نوازل طارئة . وقد انبرى لكل هؤلاء الإمام أبو حنيفة إمام أهل الرأى لكيما يعمل عقله ، فحسب احتفاظ البراهين عن المعاصرين فدون مقابسه فى الأخذ . إذا لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله نصوص فى أقاويل الصحابة ولا خرج عن قولهم إلى قول غيرهم . فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء . وسعيد بن جبير فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا . ومن لجأ الإمام أبو حنيفة إلى الرأى إلا حماية لجوهر الدين حتى لا تلتبس مبادئه عند مصادرها الأولى وشروطها التاريخية وحتى لا يغرق المتكسبون بالفقه بانتحال الأحاديث ليفسروا بها واقعا جديدا ، أو ليبرروا بها أمرا مستحدثا لا يجدون لتفسيره أو تبريره نصا فى الكتاب والسنة . ومع تميز أبى حنيفة فى ابتداع الرأى إلا أن تصنيف الأئمة الأربعة إلى ناقل ومجدد فيه ظلم على التاريخ . فإن كان الإمام مالك قد رفض سبيل أهل الرأى إلا أنه جدد فى الفقه وفقا لمبدأ المصالح المرسلة . كما أن الشافعى ـ مع رفضه لمبدأ المصالح المرسلة ـ فهو أستاذ القياس بلا منازع . وكل هذا يشير إلى أن الأئمة أنفسهم قد سعوا لأن لا يفقهوا بالأحكام عند الواقع الموضوعى الذى صدرت فيه . لجأ الأئمة إلى الرأى ولجأوا إلى المصالح المرسلة ولجأوا إلى القياس (قياس العلة وقياس الدلالة ، وقياس الشبه) والقياس هذا من عرفته كل الشرائع للتوفيق به بين الثابت والمستحدث ، فالرومان مثلا يدعون فكرة النظائر (Analogie) . كما كان الصحابة يعملون وفق فكرة النظائر هذه وهم يجتهدون الرأى ويقولون نظير الحق حق ونظير الباطل باطل . ولا يعنى القياس أكثر من استخدام العقل للنظر فى الوقائع والموجودات ثم التعمق فى الجوهر الباقى من الأحكام ـ لا الوقوف عند ظواهرها ـ بغية استخراج أحكام جديدة توفق بين جوهر الموروث ومتغيرات الحياة . وقد عبر ابن رشد أصدق تعبير عن هذا حين قال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها . والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وهذه هى سنة التطور فى العلوم الإنسانية والتى تقوم كلها على القياس والنظائر فتطور اللغات . خاصة فى العلل النحوية إنما تم عن القياس . ويصدق هذا أكثر ما يصدق على النحو العربى والذى عرفه الكسائى بقوله « إنما النحو قياس يتبع

وذهب الفقهاء في تخريجهم لأحكام الشرع عن الرأي والقياس والمصالح المرسلة إلى حد قاد إلى شبهات التحذلق بين المتخاصمين. ومثل ذلك الخلاف الذي وقع بين كبار الفقهاء حول نسخ القرآن. فبالرغم من أن النسخ قضية في باب الأحكام الكلية وهي باب الأصول في تعريف الشكلي لأن النسخ قد تعدد في الآيات المدنية (آيات الفروع والمعاملات)، فقال مالك وأبو حنيفة بجواز نسخ القرآن بالسنة لأن كليهما من الوحي الإلهي. وكانت حجتهما فيما ذهبا إليه قوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين» (البقرة ١٨٠) ومع هذا النص القاطع نسخت الآية بالحديث الشريف «لا وصية لوارث». أما الشافعي وأحمد فقد أنكرا نسخ السنة للقرآن لأن القرآن معجزة والسنة ليست معجزة مثله. ولأن القرآن قد منع النسخ نصا «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها» (البقرة ١٠٦). وبصرف النظر عن صحة هذا الرأي أو ذاك فإن الخلاف بين الفقهاء في مثل هذا الأمر الخطير يكشف عن المدى الذي ذهب إليه الفقهاء في محاولتهم التوفيق بين ثبات أصول الأحكام وشمولية جوهر هذه الأحكام. وكانت هذه الشمولية أن تتعدى حواجز الزمن والمكان، فتتعدى القرن الأول الهجري لما بعده، وتتعدى مجتمع المدينة إلى مجتمع اختلفت أمصاره، وتنوعت سحن أهله وتباينت تضاريسه الإنسانية بتباين تضاريسه الجغرافية. وبدون هذا لن يكون للدين شموليته التاريخية، بل تقود الأحكام المنسوبة إلى الدين إلى جناية وضلالة. وما أصدق ابن القيم حين قال: «من أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل. وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب. بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما يكون على أديان الناس وأبدانهم» (أعلام الموقعين).

ومضى الخلاف يشتد بين الفقهاء بعد ذلك حتى غطوا فيه على بعضهم البعض وما نجا منهم إلا القليل. لا نتحدث هنا عن أهل الفكر ومذاهبهم التي عرفت بها فرق واعتزلت أهل السنة والجماعة، وإنما نتحدث عن الصراع بين أهل السنة أنفسهم، ولو عددنا ما حكم به بعضهم على بعض بما فيه بعضهم في البعض الآخر، وكلهم من أئمة الدين، لرأينا أن الأمر لم يدع في جماعتهم لا لعلماء أئمتهم من ينجو من تجريح بعضهم لهم زندقة وكفرا. فالطبري شيخ المفسرين والذي يعد كل باحث إسلامي جاد تفسيره كما يعتد به بل أرجح الذي نشر في تفسيره من آراء في فهم القرآن كما نرى في تفسير الطبري، هذا اتهمه الحنابلة بالتشيع وطاردوه في الأحياء، وحصبوه بالحجارة وقيل إنه دفن ليلا خوفا من هوس العامة على جثته. وأبو بكر الباقلاني محدد أسانيد الأربعة اتهم بالإلحاد والجهر والضلال من جانب الظاهرية لا لشيء إلا لأنه يتهمهم بمخالفة الإجماع حتى إن الإمام ابن حزم الظاهري كتب يقول عن الباقلاني إنه رجل «مظلم الجهالة، من

هو الضلالة كفر أصبح الكفر مشرب يقدح في الأموات ملحد خبيث، ملعون فاسق أحمق يكيد بالإسلام ويستخف به » والإمام الغزالي صاحب الإحياء لدى قال عنه الإمام محيي الدين النووي « كاد الإحياء يكون قرآنا » أحرقت كتبه وتصدى له بعض الفقهاء يتهمونه بمجافاة الشرع ومن هؤلاء ابن الجوزي الذي خصص كتابا كاملا لنقد « إحياء علوم الدين » سماه « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء ». كما فرد ابن الجوزي موقعا معرفيا في كتابه « تلبيس إبليس » اتهمه فيه بالجهل وبنحل الأحاديث وهو يقول « ليته (أي ليت الغزالي) عرض هذه الأحاديث على من يعرف وإنما نقل نقل حاطب ليل » وتبع ابن الجوزي في حملته الصائمة تلك على حجة الإسلام الغزالي شيخ آخر هو المازري فصنف كتابا يتهم فيه الغزالي بانتحال الأحاديث سماه « الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء ».

الفقه ... والسلفية الواعية

ومهما يكن من أمر فإن الفقه الإسلامي لم يدخل في مأزقه التاريخي إلا بعد اكتمال تدوين المذاهب الأربعة وما صحبها من إجماع يريد منه فقهاء القرن الخامس عشر الهجري الالتزام به نصا وحرفا في عالم اليوم. اكتمل تدوين هذه المذاهب في المؤلفات التي احتوت على خلاصة فكر الأئمة الأربعة وصحبهم التابعين: الفقه المالكي في (المدونة)، الفقه الشافعي في (الأم) والفقه الحنفي فيما عرف بكتب ظاهر الرواية. والفقه الحنبلي في (المغني) لابن قدامة وحسب عبيد النصوص. فيما بعد إن عجلة التاريخ قد توقفت فطفقوا، وما انفكوا، يتهمون كل من خرج على هذه المدونات مع كل ما فيها من ذخائر بالمروق والزندقة لأن باب الاجتهاد قد قفل بعد إجماع الأئمة الأربعة الثقاة. وفي واقع الأمر فقد كان هؤلاء الأئمة هم أكثر الناس حرصا على ألا يحمل المسلمون على مذهب واحد. فقد رفض عمر، مثلا، جمع السنن حتى لا يفرض عليها الناس ويتركوا كتاب الله. كما أن الإمام مالك قد أبى أن يحمل أهل الأمصار كلها على الموطأ استجابة لدعوة أبي جعفر والذي دعاه في إلحاح بقوله « يا أبا عبدالله. ضع هذا العلم ودون منه كتبا وتجنب شدائد عبدالله بن عمر، ورخص عبدالله بن عباس، وشواذ عبدالله بن مسعود (وهؤلاء هم عبادلة الفقه) واقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم لنحمل الناس، إن شاء الله على علمك وكتبك ونبثها في الأمصار ونعهد إليهم ألا يخالفوها ». ولاريب في أن أبا جعفر قد أراد أن يحمل مالكا على رأي أشار به عليه عبد الله بن المقفع في (رسالة الصحابة) إذ كتب ابن المقفع إلى أمير المؤمنين يقول: « فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه ونهى عن القضاء بخلافه، فكتب بذلك كتابا جامعا رجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلفة لصواب بالخطأ حكما واحدا صوابا، ورجونا أن

يكون اجتماع السير قرينة لاجتماع الامر برأي امير المؤمنين وعلى لسانه . كان ابن المقفع يفكر بعقل الناصح الذى يسعى لثبات الامور . وكان أبو جعفر يفكر كرجل دولة يسعى إلى أواسط الأمور ليحوز رضا الكافة . أما مالك فقد نظر للامر نظرة حكيم يدرك بأن اختلاف الأئمة رحمة .

ومهما يكن من شيء فمن كان ، فإن التحجر قد فصلوا بقفل باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة إلا أن الله قد خص الإسلام بعالمين جليلين قادا لواء التمرد على هذا الجمود الفكرى وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه من جديد . أولهما هو الإمام ابن حزم وثانيهما هو الإمام ابن تيمية . وكان الإمام ابن حزم ، بالرغم من سلاطة لسانه واقذاعه القاسى فى وصف خصومه (كوصفه للقاضى الباقلانى) مجتهدا فحلا ، وموسوعيا فياضا ، ومجددا حصيفا لكل قيد على الفكر والإرادة ، وقد تمذهب ابن حزم ، شأن كل أهل الأندلس والمغرب ، على الإمام مالك إلا انه سرعان مافارق المالكية ليصبح شافعيا وهو يقول : « حب مالكا لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك » . وكان ابن حزم فى واقع الأمر يردد مقولة ارسطو عن أفلاطون : « أحب افلاطون ولكن محبتى للحق أكثر من محبتى لأفلاطون » . وقد مضى ابن حزم خطوة إضافية بالنهج العقلانى فى الفقه فدعا إلى الأحتكام للعقل والبديهية أو ما سماه بعلم النفس . ولا يعنى علم النفس هذا مانعرفه اليوم بالسيكولوجيا وإنما يعنى ، عند ابن حزم ، البديهيات او مايستكن عميقا فى النفس البشرية فطرة . فالأضداد مثلا لاتجتمع بداهة مثل الماء والنار . والغيب لايعرف بداهة فإن سألت شخصا عن شيء من المحسوسات لم يره و يسمعه او يلمسه لما عرفه أو عرّفه . وبتسلسل منطقي بديع ذهب الامام ابن حزم للقول بأن الاختلاف بين الناس لايقع دوما على البديهيات وإنما على النتائج المنسوبة لها ، ولاجل هذا توجب على الناس افتراض المقدمات ثم تحليل الوقائع تحليلا بديهيا (عقليا) يرد النتائج إلى المقدمات . ونعى الإمام على الفقهاء المتجمدين تطالهم البديهيات لا لسبب إلا لتعصبهم لإمام واحد او فكرة واحدة . فالمنهج البديهى عند ابن حزم هو منهج الفطرة الذى « لايشكك فيه ذوو التمييز وانما يشك فيه من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الاراء الفاسدة فدخلت على تمييزه كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء فيرى العسل مرا (المحلى) . فالتحجر الفكرى فى عرف ابن حزم هو مرض عقلى ـ تماما كأمراض الكبد ـ أكثر منه موقف مبدئى .

وذهب الإمام ابن حزم فى نهيه عن التقليد الى حث العامة على ألا يقلدوا احدا بل حرصهم على رفض مايفتى به الفقهاء . ويحدد الإمام فى (المحلى) بأن « من ادعى وجوب تقليد العامي للمفتى ادعى الباطل وقال قولا لم يأت به قط نص فى قرآن أو سنة » . فإن كان هذا هو شأن العامة عند ابن حزم فما هو شأن الفقهاء والمجتهدين ؟ يقول ابن حزم فى كتابه (الاحكام فى اصول الاحكام) إن « كل من قلد صاحبا أو تابعا او مالكا او اباحنيفة أو الشافعى او سفيان و الاوزاعى أو أحمد تبرأ منه فى الدنيا والاخرة ويوم يقوم الاشهاد . فهم تعلم أنا لانحكم احدا الا

كلامك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت وأننا لانجد في أنفسنا حرجا مما قضيت ولو استطعنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حربا وعليهم حربا ». فبمام المجتهدين ابن حزم لاينهي عن تقليد الأئمة الاربعة او ائمة الفقه المنذر مثل الأوزاعي وانما يشمل في هذا النهي عن التقليد حتى تقليد الصحابة والتابعين. وإن كان هناك من يرى شططا في هذا الاتجاه فمن عليه أن يعود إلى مظاهر الغلواء التي اشتعلها التقليديون انذاك وهم يسدون على الناس ابواب الاجتهاد. ومنافذ العقل مما قاد إلى تجميد الشرع والرؤية لجوهر الإسلام.

إلا ان اخطر ماذهب اليه ابن حزم هو رفضه لقياس الفقهي والذي يعتمد على التعليل لأنه يخرج بالاحداث من واقعها التاريخي ولان كلام الله وسنة رسوله لايقبلان مثل هذا التاويل مقترحا بدلا منه القياس المنطقي. يقول ابن حزم « إعلم انه لافرق فيما تصح به الاحكام الشرعية وماتصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان ». ولم يخف ابن حزم استرشاده بالمنطق الأرسطي في الوصول إلى هذه النتيجة فقال « ان من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت عليها جميع الأمم في معانيها وان اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير ». ثم قال في موقع اخر إن المنطق « علم رفيع حسن لأن فيه معرفة العالم كله بكل مافيه من اجناسه إلى انواعه الى أشخاصه إلى جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لايصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل انه برهان وليس برهانا ». فانطلاقا من هذا حرم ابن حزم الفتيا على من لايملكون آلة المنطق لان من لايعرف المنطق « لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا. او غيرها من المقدمات التي تصدق مره وتكذب اخرى ولاينبغي ان يعتمد » (الاحكام في أصول الأحكام).

وسعى ابن حزم لتسخيف الفقهاء باشارته إلى خلطهم الفاحش بين الجنس والنوع في قياسهم الفروع على الاصول بموجب علة جامعة. يقول مثلا « بما رأينا البيضتين إذا تصادمت تكسرت علمت أن ذلك حكم كل بيضة » وهذا مايسميه الفقهاء بالقياس. الا ان ابن حزم بمنطقه العقلي يقول « علمنا بأول العقل وضرورة الحس ان كل رخص لملمس بضيئه إذا صدمه ماهو أشد اكتنازا منه اثر فيه اما بتفريق اجزائه واما بتبديل شكله ». فالمسألة ليست مسألة شبه وإنما هي مسألة نوع فهذا صنعت بعضه من العاج ورميت بها الحجر لما انكسرت ». ان رفض ابن حزم للقياس الفقهي وقوله بان احكام الكتاب والسنة احكام مقدسة لاتخضع للتاويل والقياس عليها (قياس فرع على اصل بموجب علة جامعة) ليس مغالاة وانما هو دعوة للانعتاق الفكري. فكل شيء في الاحكام لابد من أن يخضع لقياس عقلي منطقي لا لقياس اني فقهي وبه المنطق التي استخدمها ابن حزم هي نفس السولجسموس الأرسطي « Sollogismus » إلا

وهو دراسة التركيب المنطقى الذى يجعلنا نستنتج النتائج من المقدمات . ويعرف ارسطو السولوجيسموس بالحوار الذى تبنى فيه نتيجة معينة على حقيقة معلنة معينة . فإن قلت مثلا إن كل الرجال فانون وإن سقراط رجل فالاستنتاج هو أن سقراط فان .

ويعكس كتاب (الأحكام) لابن حزم تحليلا وافيا لهذا المنهج العقلانى فى فهم الشرع . وقد افاد الدراسات الإسلامية فائدة كبرى الدكتور احسان عباس عندما خرج للناس فى عام ١٩٦٠ بواحد من اهم كتب ابن حزم ظل فى طى النسيان زمنا طويلا الا وهو (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية) وحسب تحقيق الدكتور إحسان فإن ذلك الكتاب الذى يبرز منهجية ابن حزم يسبق تاريخيا أهم اثار الفقيه الا وهو « المحلى » .

وقد دفع ابن حزم ثمنا عاليا لجسارته إذ أوذى وحبس بتهمة الكفر والتجديف ، إلا أن محبسه كان ذا نفع عظيم للأدب العربى إن لم يكن للفقه الإسلامى إذ استطاع أن يخرج خلاله سفره العظيم (طوق الحمامة حول العشق والمحبين) وقد نسج الإمام الورع كتابه ذلك وهو يستهدى بالحديث الشريف « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كصدأ الحديد » . وكان الإمام ابن حزم شامخا متعاليا فى محبسه ، متعاليا على الغلاة من عوام الفقهاء وعلى المهووسين من عوام العوام فى آن معاً ، وأخذ يقول :

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذى
تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبى
وينزل إذا أنزل ويدفن فى قبرى

وما حال ابن حزم فى محنته تلك إلا كحال الإمام الغزالى الذى اسىء إليه وأحرقت كتبه فقال كما اوردت : « العلم فى الرأس لا فى الكراس » . وياليت عوام الفقهاء وعوام العوام من بنى قومى الذين يدوسون بحوافرهم على العلم ويحرقون كتب والمؤلفات فى سرية خفية يقرأون التاريخ فلو قرأوه لتعلموا منه كيف أن أسماء الافراد الذين اسلاهم ابنه نهر الجهلة العمياء قد بقيت خالدة على صفحات التاريخ . بقى ابن حزم وبقى الغزالى وبقى ابن رشد احياء خالدين بأفكارهم عبر القرون . لا ... حدا لايكاد يذكر اسم واحد من خصومهم التتار اعداء الفكر وأعداء الإنسانية .

وحتى من بعد ... لامام ابن تيمية ... حرج عن المسلمين فى عهد سادت فيه الجهالة ، ونعشت فيه ... وسيطرت السعودة على العقول وانحدر التصوف (والذى هو فى جوهره ترويض للنفس وسيطرة على نوازعها الشريرة) انحدر الى دجل ... مرر ... كان عصر ... عصر طبعه معرفة كابية لاحرم فى أن تفرغ صفحته من تاريخ الحضارة الإسلامية لولا بضعة مصابيح نيرة أسرجت هنا وهناك ... بعد ولا ... ذلك لعصر عرف لاسم الغزالى والفخر الرازى

والإمام [illegible] عبد السلام [illegible]
كله [illegible] الإسلامية [illegible] الإسلاميين المعاصرين
الدكتور حسين مؤنس .

في هذا [illegible] الفكري [illegible] في [illegible] وقد كان [illegible]
المذهب [illegible] على [illegible]
[illegible] وقد [illegible]
[illegible] على [illegible] بعض الفقهاء
من [illegible] الله [illegible] على [illegible]
[illegible] وهو يقول [illegible]
[illegible] من الأئمة [illegible] سواء [illegible] لمالك أم لأبي
حنيفة أم لأحمد [illegible] واحد منهم [illegible] جاهلا [illegible] في العلم
والدين [illegible] الآخرين [illegible] بالعلم [illegible] عن الجهل
والظلم [illegible] ابن تيمية [illegible] كل
مسلم مقتدر في الاجتهاد [illegible] وقد اعتمد الإمام ابن تيمية في
فتاواه على الاستخراج الفقهي [illegible] من [illegible]
ومجتهدا لرأى حينما [illegible] من الأمور [illegible] ولم
تكن منطقية ابن تيمية كمنطقية ابن حزم [illegible] إمام أهل السلف رفض منطق
الفلاسفة وقدح في [illegible] في كتابه الرد على المنطقيين ، [illegible] كان ابن تيمية
يعتمد في الاجتهاد على [illegible] ويقول [illegible] المنطق لا يحتاج
إليه الذكي ولا ينتفع به البليد [illegible] وبالذكاء والألمعية والحس التاريخي الصادق
استطاع إمام أهل السلف أن ينقل الفقه الإسلامي نقلة كبرى تجاوز بها [illegible]
الأئمة الأربعة في عهدهم . [illegible] التاريخي [illegible] وصف الشيخ
محمد أبي زهرة لمنهج ابن تيمية في التحليل والاستقصاء [illegible] في كتابه عن
ابن تيمية [illegible] الإمام في [illegible] للميراث الفقهي الإسلامي [illegible] كان [illegible] على
[illegible] في الآراء [illegible] في قضاياها [illegible] في [illegible] عليها
سيرة القاضي العادل [illegible] وتوجيه [illegible]
[illegible] كتاب [illegible] رسول [illegible]

ولا شك في [illegible] ابن تيمية [illegible] هو [illegible]
الإجماع [illegible] ابن تيمية ليس هو [illegible] على خلاف [illegible]
والمكان [illegible] هو [illegible] لا يمكن [illegible] هذا [illegible]
الأمة لا تجتمع على ضلالة [illegible]
الإمام من [illegible] إجماع [illegible]
[illegible] من [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بين رأي الإمام ابن تيمية ورأي الإمام ابن حزم حول إنكار حجية الإجماع في كل طارىء ونازلة وقد عاش كلاهما قبل عصرنا هذا بزمان . ومع هذا فما زال بيننا من لايزال يحسب فتاوى الأئمة الأربعة هي الدواء الناجع لكل علة والجواب الشافي لكل سؤال . والحكمة الخالدة في كل عهد بصرف النظر عن طبيعة القضايا التي يستفتي فيها الناس فقهاء اليوم . وكثير من هذه القضايا لم يطرأ على بال مالك أو أحمد .

ولهذا فليس غريبا أن يذهب حواري ابن تيمية . ابن القيم الجوزية للقول بأن الفتوى تتغير بسبب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات . والعوائد فالشريعة عدل وحكمة وتوسعة . فإن حملها الناس محملا يؤدي الى الإضرار بمصالح العباد أفرغوها من محتواها ويورد ابن القيم في فصله الرابع حول الفتوى قوله هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به فإن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الحكمة إلى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة في شيء وإن أدخلت فيها بالتأويل »

الفقه والشريعة والجام العوام :

ولعلنا نقف هنا للقول بأن واحدا من أهم عوامل التشويش الفقهي هو الخلط بين الفقه والشريعة . وقد أفاض المحدثون من الكتاب في إبانة هذا الخلط وتوضيح مغبته فالفقه مذاهب مختلفة اجتهد الأئمة الرأي فيها حسب رؤاهم للواقع الذي عاشوه وحسب تفسيرهم لكتاب الله وحديث رسوله بل حسب انتقائهم للآيات والأحاديث اجتهد الأئمة الرأي ثم أقاموا الأحكام و سنوا المذاهب على ضوء هذا الاجتهاد . وقد شهدت كيف توافقت هذه الآراء تارة واستحربت تارة أخرى أما الشريعة فهي منهج وطريق إلى الحق والكمال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) والاصل في هذا الشرع أصل رباني مشترك هو الهداية الى الحق والصلاح « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم اليه الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب (الشورى ١٣) ومن الجانب الآخر فإن هذا الشرع الجامع ، طريق الإنسان إلى الحق والكمال لاينبغي أن يكون محل نزاع بين الناس لموافقته بداهة العقل وقد أوردنا فيما قبل الآية « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون » (الجاثية ١٨) وأسباب نزول هذه الآية هي خلاف بني إسرائيل حول دلائل الدين وعلائم الشرع بعد ماجاءهم الدين الذي

يفترض ألا تكون كليانه محل شقاق ونزاع فمثر هذا الشقاق لايقود إلا إلى الشك ، ولايورث إلا النفاق . وفي قول الإمام جعفر الصادق « إياكم والخصومة في الدين فإنها تحدث الشك وتورث النفاق » . ومن الجدير بالذكر أن المغالاة في الأحكام إنما تحمل الناس إما على التمسك المظهري بالدين (وهذا مظهر نفاق) و التحايل عليه بالنواميس الناس والذي هو لون من عدم الأمانة الفكرية . وعلى أي فإن من هذه المغالاة تخرج بالدين عن العدل إلى الجور لأن شعار السمحى لا العدل المطلق معاييره في كل عصر . وكثيرا مانهى الرسول (ص) عن إرهاق العباد بالفتاوى في الدين ولذا فلم يعرف عنه عليه أفضل الصلوات . الإفتاء إلا في خصومة أو مناسبة . وفي الحديث « أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرمه عليهم من أجل مسألته » .

ولنترك جانبا خلاف الفقهاء والحكماء حول الإلهيات فقد كان خلافا داميا وكفى ما أشرنا إليه من اتهام للعديد من حكماء الإسلام الذين اتهموا بالزندقة ، إن لم يكن الكفر ، لخوضهم في ذلك الأمر العصي أمر الذات والصفات ، وفي هذا الشأن كان الفقهاء يغلظون حتى على تلاميذهم عندما يسألون عن تلك الأمور فيروى ، مثلا ، عن مالك رده على واحد من حوارييه سأل عن معنى آية الاستواء وكيف يكون الاستواء « الرحمن على العرش استوى » ، فجابه مالك بقوله « الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، فما الذي يمكن بذلك الطالب الباحث أن يفهم من مثل هذا الحديث ؟ بل أين مثل هذا الحديث من كلاميات ابن سينا ، وابن رشد ، وشيوخ الاعتزال فلنترك ، إذن ، خلاف الفقهاء والحكماء حول الإلهيات لنتناول قضايا الدين التي تمس الناس في دنياهم فإن كانت أحكام الشرع الكلية ، حول هذه القضايا أحكاما ثابتة لأنها تستهدف مصالح الناس في معاشهم ومعادهم في كل زمان ومكان إلا أن الاختلاف بين الفقهاء طرا كثر ما طرا حول تفريعات هذه الأحكام وحول حدود تغير أحكامها التفصيلية بتغير الزمان والأحوال . وقد احتد هذا الاختلاف أكثر ما احتد عندما اصطبغ بتشيع لمذهب بعينه أو إمام بعينه أو فكرة بعينها ، بصورة أصبح معها كل رأى نقيض خروجا عن الجادة ، ونقضا للشرع ، وكفرا بالله . ووقع هذا بالرغم من نهي الإسلام للمسلمين نهيا قاطعا عن الفرقة والتشيع « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » (الأنعام ١٥٩) ، وخاصة أن الله قد دعى الناس إلى التدبر لا للتقليد « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (محمد ٢٤) . ولقد غالى الإمام ابن حزم في حكمه على المقلدين للحد الذي قال بحرمة التقليد إذ لا يحق لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان . واستدل ابن حزم على حكمه هذا بقوله تعالى « اتبعوا ما أنزل إليكم ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلا ماتذكرون » .

ولامرية في أن الخروج إلى التقليد الأعمى إنما هو تعبير عن غياب العقلانية الراشدة . وقد ذهب حجة الإسلام الإمام الغزالي مذهب ابن حزم في إدانة التقليد دون أن يقول بحرمته داعيا الناس للاستمساك بالشريعة باعتبارها طوق النجاة

وقد أسهمت عوامل [illegible] في الانتقال من [illegible] التقليد الى [illegible] الاستبصار [illegible] بعقلانية [illegible] أما التقليد فهو طريق العامة [illegible] هذه الفكرة [illegible] لاسم الغزالي [illegible] العوام عن علم الكلام [illegible] عن عوام القوم عن كل ما يسير [illegible]

وعلى أي فكثيرا [illegible] اجتهادهم واجتهاد [illegible] الخصوص [illegible] بكلام الله مثل قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء» [illegible] الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [illegible] الرسول [illegible] هو تفسير الفقهاء [illegible] وأحكام الرسول [illegible] أنفس [illegible] الرسول [illegible] قد اجتهدوا [illegible] الرأي [illegible] في الاجتهاد درجات [illegible] بعض حدود الله [illegible] عمر في تعطيل حد السرقة يوم [illegible] بين الناس [illegible] اجتهاده في تعطيل حد [illegible] على المحاربة حتى لا [illegible] فيلحقوا بالعدو [illegible] اجتهاده حول الأنفال (المغانم) وان كانت المصلحة في الحالتين الأوليين مصلحة موقوتة (المجاعة إلى أن [illegible] والحرب الى ان [illegible] المحاربة من الثغر أو أرض المعركة) فإن الحالة الثالثة تمثل وضعا مستمرا، وحكم القرآن في المغانم حكم [illegible] نزل في بدر «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله» (الأنفال ٤١) ويقول ابن كثير ان الغنيمة هي ما أخذ من الكفار بإيجاف الخيل والركاب (الحرب) والفيء ما أخذ بغير ذلك كالأموال التي يصالحون عليها أو يتوفون عنها ولا وارث لها. وكان سهم ذوي القربى ينفق على بني هاشم وبني عبد المطلب لأنهم آزروا بني هاشم في الجاهلية وأول الإسلام. ولا نطيل [illegible] على سهم عمر في اي من اجتهاداته [illegible] بالتفصيل او الخروج عن اشتراط [illegible] الأحكام [illegible] بعد [illegible] سنوات فقط من انتقال الرسول الكريم (ص) إلى الرفيق الأعلى .

الحضارة الرومانية والألواح المنكسرة

[illegible]

[illegible] ليبقى لولا تبنى الحضارة الإسلامية لها .

[illegible] (الايام ١٦/١١/١٩٨٣ م) .

[illegible]

يتسم بها مقالات أعلام الدعاة الإسلاميين الجدد ألا وهي الظن بأن امتداح الإسلام يعني بالضرورة القدح في كل حضارات الإنسان والإنكار المطلق لكل ما حققه غير المسلمين. وقد يفيد أن نذكر هنا كيف كان يناظر الشيخ الإمام محمد عبده خصوم الإسلام من المستشرقين مثل عدو الإسلام الفيلسوف الفرنسي رينان ننقل عن الأستاذ عباس العقاد قوله عن الإمام «كان - قدس الله روحه - على طبقة من مناظريه فكان يدار وهانوتو يقابلان بين الإسلام والمسيحية ليفاضلا بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين خاصة ويفاضلا بعد ذلك بين دعوى التعصب ودعوى التعقل. ولم ينزل الأستاذ الإمام إلى مضمارهم إلا ليدفع عن عقيدة الإسلام دون أن يقدح في عقيدة المسيحية. ولم يخرج من ردود تبرئة الإسلام وتشويه المسيحية بل خرج منهما جميعًا بتبرئة الدينين وإثبات الحقيقة التي يدين بها من يدين بكتاب الإسلام وهي أن المسيحية ديانة محبوبة لا عدوة بين من يدين بها على أصولها ومن يدين بالإسلام على أصوله» (عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده). ويذكر العقاد كيف أن العلامة المسيحي يعقوب صروف قد عبر تعبيرًا صادقًا عن شعور فضلاء المسيحيين يوم أن نعاه نعي الأستاذ الإمام: «إني أسمعكم تقولون فقيد الإسلام والمسلمين ولا تريدون أنه فقيد الفكر والعلم حيث كان. إنه فقيدنا جميعًا».

إن الأمانة الفكرية، إن لم يكن تسامح الإسلام الفكري، تفرض على الدعاة حدًا أدنى من الصدق مع النفس واحترام عقول الآخرين وتحتم مسح الحقائق. إن حضارة الرومان التي يتحدث عنها الدكتور البراي هي في عصرها الزاهر امتداد للحضارة الهيلينية التي اغترف من ينابيعها كما سلفنا القول. أساتذة الفكر الإسلامي وبناة الحضارة الإسلامية وأحلوها مكانًا رفيعًا في أسفارهم الثرة المتربة. وليس أكثر في الدليل على هذا من أن يعود بالقارئ إلى ما ورد عن الفارابي وابن سينا وفلسفة المعتزلة وابن رشد والرازي في الإلهيات والطبيعيات وما نسب إلى مسكويه عن ابن حزم والكندي ومسكويه في فلسفة الأخلاق. وبعد فإن كل هؤلاء الأخيار البناة في الحضارة الإنسانية تحتم الأطروحة حتمية تطور النمو الإنساني مناقضة حتمية بتسلسل لاحقها مع سابقها، وتنسيق [illegible] لاحقها [illegible] إن الفكر إنساني دومًا وليد لما **سبقه ومولد لما بعده.**

أما القانون الروماني والمتكون [illegible] لعهد [illegible] قد جاء [illegible] [illegible] وأنى كان [illegible] [illegible] (Jus civil) [illegible] (Jus gentium) [illegible] توسيع الأمر [illegible] [illegible] وعدم [illegible] أصول [illegible] [illegible] أي قانون [illegible] في [illegible] وصلة [illegible] القانون سائدة يحكم [illegible] الأنظمة

عبر العصور حتى عهدنا هذا في كثير من دول العالم ومن بينها دول منتسبة للإسلام. فالحضارة الرومانية كما دلت على عبقرية [illegible] وجد تحقق لأول مرة ما يعرف باسم السلم الروماني (Paxa Romana) [illegible] تطور في عهد الإمبراطورية الرومانية [illegible] على يد جستنيان [illegible] القانون [illegible] [illegible] وحصر [illegible] على [illegible] وتأكيد حكم العادة [illegible] (Mens Rea) [illegible] الشعوب (Jus Gentium) [illegible] لكل الأعراف الصالحة [illegible] الرومان [illegible] التي قهروها [illegible] عبر تطور دام فترة أربعة عشر قرنا [illegible] الإسلامية [illegible] يستلهم [illegible] الآخرين في كل شيء [illegible] الفقه الإسلامي إنما هو جهالة وضلالة لاتخدم الإنسان .

ولا خلاف في أن [illegible] عملا [illegible] في [illegible] هذا لا يعني أن هنالك [illegible] الإنسان ولا يخدم الإنسان [illegible] كانت في القانون الروماني [illegible] الشريعة الإسلامية [illegible] في تحريم التعسف في استعمال الحق [illegible] المقصد [illegible] للمستشير [illegible] على قصد الإضرار [illegible] من المواد التي [illegible] الشريعة وأنها هي كل أساسه [illegible] باسم [illegible] الوقت الذي [illegible] إسلامي [illegible] روح الإسلام الحق [illegible] استعمالا [illegible] في استخدامه [illegible] بالآخرين [illegible] إلى [illegible] الفقه الروماني [illegible] روح الإسلام والذي عبر عنها الشاطبي أبلغ تعبير .

وذهب الدكتور [illegible] في معرض [illegible] في الإمبراطورية الرومانية في الحديث عن [illegible] روما التي لا تكاد [illegible] يتحدث عن [illegible] روما المشردة قبل التوحيد فقد كان [illegible] إلا أنهم لم يكونوا أكثر حظوة من مجوس فارس قبل إسلامهم ولا [illegible] من عرب مكة [illegible] قبل أن يحل عليهم الهدى . إلا أن الأمانة التاريخية تلزم [illegible] في القول ، وتدقيق في البحث [illegible] هذه الأحكام القطعية

فالحضارة الرومانية التي تتحدث [illegible] الاسحاق على عهد [illegible] وليوس [illegible]

[illegible] (Patricians) [illegible] (Plebians) [illegible]

[illegible]

في عهد أغسطس أول امبراطور روماني .

العطاء الحضاري الأصيل والعبقرية الحضارية

[illegible]

تتقدم على مسيرات الإسلام في كثير من البلاد التي [illegible] الإسلامية ولقد

[illegible] السوداني [illegible]

(الأيام ١٩/١/١٩٨٤ م) .

[illegible]

على الضعفاء .

[illegible]

الباكستان دون سيطرة الحكومة المركزية على أهل البنغال في باكستان الشرقية حتى دفعهم للانفصال والاستقلال بالأرض والثروة فكانت بنغلاديش . ولا شك في أن أهل البنغال في باكستان الشرقية قد حصلوا على الانفصال لأنهم بالرغم من أنهم (أهل البنغال) هم الأوفر عددا ، والأغنى أرضا ، والأكثر ثروة ، فإن خيرات هذا الوطن الكبير كانت كلها حكرا على أهل البنجاب وبعض أهل السند . وقد ظل أهل البنجاب وأهل السند هؤلاء هم الذين يتحكمون بالسياسة ، ويسودون في مراقي الدولة العليا ، ويسيطرون على الجيش بل إن قياداته جميعا . بالرغم من كل دعاواها الإسلامية عجزت عن أن ترتفع في حكمها إلى مستوى قيم الإسلام الحق ألا وهي العدالة والإحسان والمساواة . وعلينا أن نستثني من هذه القيادات إلا من عصم ربي مثل محمد علي جناح وهو من مسلمي الهند لا من أهل الباكستان فقد نشأ وتربى في بومباي ولم تحظ بالقائد الأعظم إلى الباكستان إلا إرادة مسلمي الهند جميعين ولذا فما كان بحاجة إلى التحيز لقبيل أو جماعة

ومن الجانب الآخر فلعل أكثر النماذج دلالة على ما نقول به حول مسألة الحمية القومية هو صراع القومية العربية ضد الخلافة الإسلامية في الآستانة . فما ثار العرب على أمير المؤمنين وظل الله في الأرض وعلى خلافته إلا لأنهم لم يروا في تلك الخلافة الإسلامية سوى عين الطغيان التركي الذي بدأ يحتقرون به في بغداد والموصل ، وانتهى بمشانق جمال باشا في الشام . ومن جانب آخر فإن كبرى الثورات الإسلامية في السودان (الثورة المهدية) بالرغم من كل توجهها الفكري الذي يتجاوز الوطن إلى الدعوة الإسلامية الشمولية ، فإنها قد ركزت كثيرا من تركيز في منشوراتها الدعائية على إثارة الحمية في السودانيين ضد الطغيان الأجنبي وقد كان هذا الأجنبي هو خليفة المسلمين ووارث الملك من بني العباس وبني أمية . فالأمة الإسلامية أمة واحدة لا تميز بين العربي والعجمي والدولة الإسلامية لا تعرف الحدود القومية والوطنية ولا تعرف الجنسيات ، ولا تعرف قوانين الهجرة ولا تعرف جوازات السفر ، ولكنه قد فقد العنصر المتفوق على الإسلامية الجامعة يوم أن أصبحت الإسلامية ملك عضوض وطغيانا يتحيز لقومية بعينها وجماعة بعينها تستخدم الدين كحصان طروادة .

كما أن التاريخ المعاصر يحدثنا عن كيف أن القومية البولونية قد أخذت تتململ منذ الستينيات (أحداث بوزنان) ثم تتفجر في مطلع الثمانينات (أحداث دانزج) معتصمة بالكاثوليكية بعد ما غارت نجمة الغرب من الحكم الماركسي اللاديني . والكاثوليكية في بولونيا ليست دينا بقدر ما هي شعار للقومية . بل إن تمذهب أهل بولندا بالكاثوليكية كان تأكيدا منهم على تفردهم وتميزهم عن خصميهما المتقلبين (روسيا الأرثوذكسية وبروسيا (ألمانيا) البروتستانتية ولكليهما مطمع في بولندا فمن أراد منهما أن يستقطع أرض سيلزيا العليا (ألمانيا) ومن أراد أن يسيطر على شرق بولندا وجنوبها باعتبارهم حديقة خلفية لروسيا الكبرى

ثم يجيء من بعد لحديث الدكتور عن المضمون الباقي للاستقلال والذي عجز السياسيون عن تحقيقه منذ ان رفعت اعلام الاستقلال والى ان جاء يوم « الفتح العظيم » في سبتمبر ١٩٨٣ فما هو المضمون الجديد الذي جاءنا به الصحويون في عام ١٩٨٣ ؟ ثم ماهي الحضارة السودانية الجديدة والتي تمثل — حسب قوله — « عطاء اصيلاً في حضارة الانسان (بعد ان ظل السودان ... دخيلا هامشيا في الحياة العالمية » ؟ وعندما نتحدث عن غفلان الحس التاريخي والغرور الفكري فانما عنينا هذه المقالة . ولكن قبل البحث عن المضمون الحضاري للاستقلال يحق لنا ان نتساءل عن الجوهر الاساسي للاستقلال نفسه . فقد اصبح امر بعد غير في عهد الصحوة . فاي استقلال ذلك الذي اباح لحاكم ان يبيع الارض كلها لمستثمر واحد هو عدنان خاشقجي في عرار مقفول وقد فعل نميري هذا في عهد الصحوة مع وجود العلماء والفقهاء والخبراء في حشده وعلى منابره . ام ان كل هذه المتاجرة بالوطن لاتعني شيئا طالما قد اقيمت الشريعة ... او بالحرى اضيفت الى قوانين « الطاغوت » المستمدة من الواح مشتتة — تضم موادا تتحدث عن القصاص والرجم وتعاطي الديات . فهل هذا حقا هو وجه الحضارة الاسلامية ؟ ام هل هذا حقا هو اضافة السودان لحضارة الانسان ... او هل هذا حقا هو الاستقلال ذو المحتوى ؟

وعلى اي فقد ظلم الدكتور نفسه وبشر به طالما نحسبه ... وهو العالم ، حين حسب ذلك الهوس وذلك الغلو اسهاما حضاريا ، وظلم اهله وبلاده حين اتهم دور السودان بالهامشية في الحياة العالمية . ونحسب ان نقول مثلا إن نماذجنا الحضارية التي نقدمها للانسان هي إضافتنا الحدود لقانون الجنائي والحدود شرعها الله وماكان دور الصحويين الا اضافتها لقانون قائم دون مساس بجوهره او حتى اعادة لهيكلته . ونحسب نعرف بما يعرف عنه الدكتور قد استحقت هذه القوانين في رحلتها الى التوسع الاسلامي في سلام ... من عرضها على اساس ما فيها من اخطاء في المعاني والمباني تركها الدكتور العالم بحسه الواعي . ام هل ينبغي ان نقول ان اسهامنا في الفكر الاقتصادي العالمي هو تقنين الزكاة والزكاة هي الاخرى فرض معلوم — او نقول ان اضافتنا للحضارة هي الغاء الضرائب كلها دون وعي بان هذه الضرائب هي واحدة من وسائل الدولة الحديثة لتوجيه التجارة والحد من الاستهلاك وضبط السيولة النقدية والغاء التفاوت بين الدخول ؟ ام ان اضافتنا للفكر الاقتصادي هي تعبير السفهاء حول الحقة وبيت البنوك في عالم الربح الاقتصادي والشرائح السليكونية ؟ فلا المعايير التي يستخدمها هؤلاء القوم هي المعايير ولا القياس هو القياس ولا لغة الحساب هي لغة الحساب التي يعرفها عالم اليوم . ثم هل تكون اضافتنا الحضارية للفقه الدستوري ومناهج الحكم هي ان نجعل من الحاكم اماما للدين وخليفة للمسلمين ... اية حضارة انسانية هذه التي نتحدث عنها والتي تجعل من الحاكم الدهري اماما للدين ؟ ام ان هناك من الاجتهادات في القانون والفقه الدستوري والاقتصاد غير ذلك الذي اوردنا مما

[illegible]

جاء فارغا من محتواه حسب زعم الدكتور الترابى .

[illegible]

اسحاق احاجي والدكتور محمد حمد ساتي والدكتور المدير دفع الله وكان منهم المقيرسون المستمرسون الذين ظلت تحفظهم دور مجاورة للاسترشاد بفكرهم وحكمتهم مثل شيخنا الخليل محمد احمد [illegible] و [illegible] الموسسات الاقتصادية مثل استاذنا احمد متولي العتباني وكان منهم المربون الفحول الذين عبروا البحار في الاربعينات الى ماوراء بحر الظلمات (المحيط الاطلسي) ليحدثوا العالم عن التخطيط التربوي والتعليم الاقتصادي والاجتماعي للتعليم مثل مربي الجيل عبد الرحمن علي طه الذي كان يحاضر في جامعة كولومبيا في الاربعينيات عن البعد الاقتصادي والاجتماعي للتعليم قبل ان يخرج البروفسور فيري ببحثه حول اقتصاديات التعليم وعند سبب بحثه الى حديث عن السودان المعاصر ودوره وسكانه في فترات معلومة على الساحة الدولية او حديث عن ابنائه المبرزين الذين يحتلون مواقعهم في دواوين المؤسسات الاقليمية والقارية والدولية فالسودان في واقع الامر لم يعرف الهامشية الا عندما تسنم زمام الامر في السياسة والقانون والاقتصاد المشعوذون والمهووسون وتجار التمائم والرقى واسماؤهم جميعا معروفة ايضا ان تذكر لكم وقد قيل « الصحويون » ان يجلسوا على المقعد الخلفي وراء هؤلاء الاساتذة الكموديين لكل حرف قالوه محتسب من وكدعاة بكل ضلالة نشروها على الناس

النهج الإسلامي والبعث الحضاري :

ولنكتف هنا بحديث الدكتور العالم عن انحساره ثم له نعود في موضوعات اخرى ليترك حديث الدكتور ويتناول رجلين آخرين من دعاة التحضير الاسلامي في إطار المنهج الاسلامي الذي كان سائدا ننتقل بالمقال الى حوار مع اخوين بينت وبينهم ود مقيم ووشائج قربى لا يعرفها الكثيرون ولا يعنينا كثيرا ان يعرفوها ولايحتمل على الوقوف عند مقولات الصديقين الا انهما من ذوي العقل والفصل ومن اهل الحجى والرصانة فما اكثر الذي قاله الآخرون من سخف لايستحق الوقوف عنده . او الاشارة اليه والرجلان اللذان اشير اليهما هما الاخ الدكتور عون الشريف (وزير الشئون الدينية بعد سنوات في عهد النميري) والأخ الاستاذ دفع الله الحاج يوسف رئيس القضاء في بال العهد الصحوي)

كتب الصديق الدكتور عون يحدث الناس في الصحافة ١٠/١/١٩٨٤ [illegible] عن الموسسات الحضارية في النهج الاسلامي النميري وعون نفسه كان واحدا من اكثر الناس مشاركة في بلورة هذا النهج الحضاري للاسلام [illegible] [illegible]

[illegible]

كيف ؟ فكل منهما من كذب على الأحياء وتكذب على الموتى. ولو قيض الله للنميري ان يبقى في الحكم لاستفرغ كل ما في كتاب النحو من ادوات الاستفهام ! كما نادر فاحمد الله ان الصديق عون لم يبح منحى صديق ثان آخر من اساتذة الجامعة زل به اللسان فقال ان « النهج الاسلامي لماذا ؟ » هو اعظم مكتسب في الإسلام بعد إحياء علوم الدين للإمام الغزالي. ولعل الدكتور الناقد قد قرأ رسالة النميري (او رسالاته) كما قرأ ابن رشيق ديوان العباس بن الأحنف شاعر النسيب الرقيق. فمع رقة نسيب العباس إلا ان ديوانه قد حفل بتقعر وركاكة دفعت ابن رشيق ليقول عنه بيت لا تخرج من ذلك الديوان لا بحماة وقليل ماء. ومن ان استكشف ابن رشيق واحدة من هذه القلل الجيد في شعر العباس حتى قال « رب جوهرة في مزبلة ». فما هي هذه الجوهرة التي ألقاها صديقنا العون في « المزبلة » النميرية ؟

يقول الدكتور : « ان جوهر هذا النهج الاسلامي ثورة حضارية تسعى الى استبدال نظام للحياة وللفكر بنظام آخر غايته ان يستعيد هذا الشعب شخصيته الحضارية التي اصابها ما اصابها في عهد الاستعمار فبترت عن منابعها وانفصلت عن جذورها. ووصلها الاستعمار في معظم جوانبها الفاعلة بنظامه الاجتماعي والثقافي. فاصبح التعليم في جوهره يستوحي قيم حضارة مغايرة لحضارة الشعب. وكذلك الامر في اقتصادنا وفي قانوننا وفي إدارتنا، وفي كل جوانب حياتنا الفاعلة ».

ولا غبار على هذا الحديث ان كان هدفه هو تجاوز المسخ الثقافي والتبعية الحضارية التي تعاني منها دول العالم الثالث اغلبها. فالذي قال الدكتور ينطبق على السودان كما ينطبق على غانة وفرغانة. فالمسخ الثقافي هو الميراث الثقيل الذي خلفه الاستعمار، أيا كان اسمه، الاستعمار البريطاني او الفرنسي او البلجيكي، ثم كرسته وارثو الارض من بعد وهم النخبة الحاكمة بتبنيها الحثيث لتمثل انماط الحياة الموروثة عن الاستعمار. ومن الجانب الآخر فإن التبعية الحضارية هي بالضرورة تبعية اقتصادية لا سبيل للفكاك منها إلا بالانعتاق من سيطرة الاقتصاد الدولي الراهن وإعادة هيكلة العلاقات الاقتصادية بصورة اكثر عدالة.

ومع هذا فإن كان هناك جهد لمعالجة الداء هذا المسخ الثقافي او التبعية الاقتصادية ـ ونعني بالجهد السياسات المحددة والبرامج المرسومة والتطبيق العملي لا التعبير بالشعارات لأن الشعارات لا تغني عن الأداء ـ إن كانت هناك مثل هذه السياسات قبل « عهد الاسلامية » الجديدة في السودان ثم سررت بها بعد ونعود هنا مرة اخرى الى جهد رواد الاستقلال الذين جاء حديثنا عن المضمون الثقافي كما اورد الدكتور الترابي واشرنا اليه من قبل. نعود إلى جهود مربي الجيل عبدالرحمن علي طه في ربط التعليم بالبيئة المحلية في بخت الرضا لغرس مفاهيم الديمقراطية والتربية الوطنية في مناهج التعليم. ونعود إلى جهود

رجل الدولة المقتدر ميرغني حمزة وهو يبدأ عهده كأول وزير للتربية في حكومة الأزهري الأولى بالعمل من أجل تعريب التعليم وتجذيره في التربية السودانية ومن ذلك اللجنة الدولية التي كونها برئاسة المربي الكبير محمد فريد أبو حديد وتولى سكرتيرتها الأديب النحرير الدكتور أحمد الطيب أحمد ومنه أيضا سعيه الحثيث لبناء قاعدة مهنية وسيطة بإنشاء المعهد الفني باعتبار أن وجود مثل هذه القاعدة أمر ضروري لأي تحديث وتنمية ومنه عمله على إثراء الخبرة السودانية بمعارف جديدة لأسبيل لبناء السودان بدون اكتسابها وكان في هذا أول المبادرين بإرسال البعوث إلى أمريكا - وللمرة الأولى في تاريخ السودان - لنيل الدرجات العلى في الفلاحة والهندسة الزراعية والبحوث العلمية مما جعل من وزارة الزراعة بعد بضع سنوات أكثر الوزارات احتفالا بالكفاءات العلمية العالية وقد يتساءل سائل ما شأن التدريب المهني والبحث العلمي بالتأصيل الحضاري ؟ ونقول بأن الذي يسعى للتأصيل الحضاري لايملك أن ينظر للحاضر بمعزل عن الماضي ، كما لايملك أن ينظر للمستقبل بمعزل عن الحاضر فأهم مايميز الحضارة عن الثقافة البدائية أو الراكدة هو الثبات مع التطور ثبات القيم المطلقة وتطور المناهج وأنماط الأداء والقيم النسبية التي تتبع هذه الأنماط الأدائية فلو وقف جهد الأوائل عند التعريب لما أفلحوا في شيء كان مسعاهم هو حماية الخصائص الثقافية في نفس الوقت الذي يغذون فيه السير للحاق بركب الحضارة الإنسانية ، ولا سبيل لهذا اللحاق بغير العلم والتقنية .

ومن المفارقات العربية أن أكبر العقبات في سبيل هذه الثورة الثقافية ، في العهود التالية (كانت هذه الثورة هي عودة للمنابع أو حتى جهد محدود لتوطين التعليم ليكون أكثر ارتباطا بالواقع وبحاجيات الإنسان وبيئته) كانت من أكثر الناس صراخا حول التنمية والتحديث أو التأصيل الحضاري على اختلاف مشاربهم ومنابعهم الفكرية فطوال سنوات حكم مايو الأولى حتى منتصف السبعينيات ظلت جامعة الخرطوم مثلا ، هي الصرح المنيع الذي يحول دون أي تغيير كيفي في التعليم الجامعي وبحدث هذا ، على وجه التحديد ، عن مناهج التدريس ، وأولويات البحث العلمي وترشيد الإنفاق بالصورة التي يتوافق فيها هذا الإنفاق مع خطط التنمية الشاملة ومن الجلي الواضح أن أي تغيير كهذا كان سيقود بالضرورة إلى إنهاء الإقطاع الأكاديمي ولم يكن أباطرة هذا الإقطاع هم بعض سادة الجامعة فحسب بل أيضا الوزراء الذين جاءوا إلى دواوين الحكم من الجامعة ولم تكن معارضة هذا النفر من العلماء للتحديث - في كثير من الأحيان - معارضة موضوعية بل ذاتية وهي ذاتية لأنها تنطوي من تعاطف مع مصالح وعصائب فئة هم منها وإليها ينتمون ، فالاعتبار الموضوعي يقول بأن النظام الذي يرفع شعارات ربط التعليم بالبيئة ، وترشيد الإنفاق الجامعي بالصورة التي ينفق فيها على العلم أكثر مما ينفق على الإدارة (ونعني بالإنفاق على العلم - بجانب التأهيل اللازم للمعلمين - توفير الكتاب والمختبر وأدوات البحث) أن الذي

[illegible] هذه [illegible] انعكاسات تصبح
محددة قد تمس ، فيما تمس ، مصالحه وتطلعاته .

[illegible] عن إعلان [illegible] لتطوير
[illegible] هذه [illegible] إعلان تلك [illegible]
[illegible]
[illegible] في محاولة [illegible]
[illegible]
[illegible] موضوعية [illegible]
[illegible]
[illegible]
فالاشتراكية [illegible] وليست مرحلة [illegible] هو حق
مجتمع الاشتراكية العلمية [illegible] أولئك [illegible] بالرغم من كل الدعاوى قد
[illegible] كل جهدهم في العمل على تصفية خصومهم [illegible] أو على [illegible]
[illegible] في الجامعة [illegible]
لمركسة التعليم [illegible] أن كل هذا [illegible] هو إعادة النظر في المناهج وهو [illegible]
النزعة الصفوية في أهداف التعليم ، وهو الربط [illegible] بين التعليم [illegible]
فمركسة التعليم [illegible] ولا تحقق [illegible]
الجامعة في [illegible] فكل هذه أمور قد تفيد في الحملات [illegible]
الانتخابية في [illegible] الجامعة ولكنها لا تحقق [illegible] لأية جهة [illegible]
سواء كانت هي الإسلامية أو الماركسية أو الليبرالية [illegible] هذه
القرارات [illegible] لتحقيقها [illegible]
[illegible] التحديث [illegible]
والبحث [illegible] مع هذا [illegible]
[illegible] وتلغى الامتيازات [illegible]
[illegible] الأصوات في [illegible]
[illegible] إعادة النظر في [illegible]
[illegible] مناهج التاريخ
الوطني [illegible]
[illegible] الحديثة [illegible]
[illegible] معاهد [illegible]
الجامعة كمعاهد [illegible]

ويجد [illegible]
التعليم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

هو الجغرافيا ، وهو الرياضيات ، وهو العلوم ولو كانوا صادقين فى مقولاتهم بأن الإسلام لايعرف كهنوتا ولايعرف رجال دين لما ذهبوا لهذا الانحياز القصدى نحو معلمي الدين ولو كانوا جادين فى دعواهم لحضرية لإسلامية لسعو لتأكيد أهمية المعارف الحديثة لتصور المسلمين كما نعز بمأمون وإلا فسنظل نتساءل كما تساءل شكيب ارسلان قبل عقود من الزمان مضت (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) ثم جاء عهد الصحوة وانطلقت الصيحات من جديد لانقاذ الجمعة . هذه المرة من براثن الرجس الثقافي الوافد و لانتقال بها إلى مشارف الحضارة الإسلامية فما هو إنجازهم فى هذا لكن قصارى جهدهم هو إنشاء المساجد والدعوة لإحياء نار القرآن فى الجامعة ومكنت عبادة العابدين من مسلمي الجامعات فى حاجة إلى مسجد جديد . ولا احتجت احياء نار القرآن فى السودان إلى حلقة تضاف إليها في قلب جامعة الخرطوم ، فنار القرآن لم تنطفىء فى نجوع السودان القصية والدانية ولو وقف المأمون باعث الحضارة الإسلامية عند حد بناء المساجد لما كانت هناك حضارة إسلامية وإنما بعث المأمون هذه الحضارة بإنشاء دور الحكمة ، وتبنى لعلماء و لإغداق عليهم ، وتشجيع الباحثين على الاغتراف من ينابيع التراث الحضاري الانساني وعلى كل فلم يكن المسجد في صدر الإسلام أو فى ضحاه دار عبادة ودير رهبانية وإنما كان هوالمدرسة ، وكان هو المكتبة ، وكان هو قاعة المحاضرة والمناظرة ففى المساجد ولدت مدارس الفكر الإسلامى ، وفى رحابها تجادل أهل النظر والاستدلال . وفى ظلال اروقتها تقارض فحول الشعراء الشعر ، وتحت قبابها نشأت مجالس النحو كمجلس الفراء في مسجد الكوفة ومجلس سيبويه فى مسجد البصرة ، ومجلس المبرد وابن جنى فى مسجد بغداد كما لم يكن لأزهر الشريف مسجدا للعبادة فحسب بل كان معهدا للدرس ودارا للكتب وسوقا للوارقين

بيد أن حضارة الانسان فى هذا الزمان قد تجاوزت علوم الاولين إلى مالا يمكن دراسته فى المكاتب والمساجد فتراث الإنسان الحضارى فى عصرنا هذا هو العلم والتكنولوجيا والتكنولوجيا ليست هي السيارة والتلفاز ، وليست هى النفاثة والآلة الحاسبة ، وإنما هي العقل والمنهج اللذان صنعا كل هذا فوراء تلك الاليات عقل اجتماعى إن التأصيل الحضارى الاسلامى يبدأ ولا بالاهتمام بهذه المعارف حتى لانحكم على انفسنا بالحياة خارج الحضارة المعاصرة ، ثم يتم بالعمل على إعادة النظر فى مناهج درسنا لنغرس فيها فضليات القيم الموروثة حتى نعطى هذه الحضارة عمقا أبعد من عمقها المادي . وعندما نفعل هذا فإننا نحذو حذو سلف طبقوا المناهج المستحدثة التى تعلموها من الاخرين كيما يستعينوا بها على تطوير معارفهم حول الإلهيات والطبيعيات تماما كما فعل بن رشد وابن سينا وهما يستهديان بأرسطو ، أو فعل شيوخ المعتزلة وهم يستلهمون أفكار الأفلاطونية الحديثة إن واجب هؤلاء الدعاة « الحضاريين » أن يكونوا اكثر حرصا على تطوير وسائل المعرفة الحديثة حتى لاينسلخ الإسلام عن العصر فيصبح دين فقه

ارتدادى مشدود إلى الماضى . فعبادة الله والتفكر فى خلقه لاتتم باستظهار النصوص وإنما تتم بجهد العالم فى المختبر ، وجهد الطبيب فى المشرحة ، وجهد الباحث المدقق فى المكتبة . فهذا هو الاسلام الحضارى لا إسلام المسريات التى لاتعرف من الإسلام إلا آيات الوعيد والنذير . وبهذا وحده نوفق بين شمولية الحضارة العلمية التقنية المعاصرة والخصوصية القيمية لحضارة الإسلامية أو بعبارة أخرى نوفق بين السياق الحضارى الإنسانى وخصوصية الحضارة الإسلامية .

ونجىء من بعد إلى حديث الأخ عون حول « القيم فى اقتصادنا وفى قانوننا وفى إدارتنا » والتى استوحيناها من تعليم أجنبى « ونريد أن نستبدل بها قيما جديدة فى كل جوانب حياتنا الفاعلة » . ولا حاجة إلى الحديث عن تنوير القانون فقد أوسعنا هذا الباب شرحا فصحت فيه كل مزاعم الصحويين حول الثورة القانونية الاسلامية . فسنقصر الحديث إذن على الاقتصاد والإدارة . ولا شك فى أن حديث الأخ العون يوحى بأن هناك اقتصادا إسلاميا بالمعنى المتكامل للاقتصاد – غير الاقتصاد الذى نعرف – كما أن هناك إدارة إسلامية غير تلك التى نألف . ويكاد الصديق يقول بحديثه عن استبدال كل القيم فى حياتنا الفاعلة أن هناك حضارة إسلامية غير حضارة الإنسان والتى هى حلقات متصلة استلهمت كل الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية . وعلى أى فما هى مظاهر التبعية الاقتصادية التى نعانى منها ، بل يعانى منها فقراء العالم ؟ وماهو الفيض الحضارى السخى الذى نريد تعميمه على هذه الإنسانية المعذبة ويكون فيه خلاصها ؟

تحدثنا أدبيات التنمية فى العالم الثالث بأن كل أدواء هذا العالم – أو بالحرى أغلبها – هى أن الوضع الاقتصادى العالمى الراهن هو تكريس لعلاقات السيد والمسود التى عرفها العالم منذ بروز الميركنتلية الحديثة والاستعمار السياسى . دول تنتج المواد الأساسية ، ودول تصنع هذه المواد وتضيف إلى قيمتها ثم تصدرها من جديد إلى أسواقها الحبيسة بكل مافى ذلك من تشقيق فى موازين التجارة الدولية ، وانعدام للتوازن فى علاقات الإنتاج الدولى ، وسوء توزيع للعمل وظلم للإنسان العامل فى العالم الثالث . ففى نهاية الأمر فإن الذى نشتريه من أسواق أوربا ليس هو الرداء أو الثوب المعطر ، وإنما هو جهد العامل الصانع وحول هذه الحقيقة المبسطة تتحلق كل القضايا مثل تراكم الديون والعجز فى موازين المدفوعات والاستغلال فى حقول النقل والتأمين ، والحواجز المصطنعة للتجارة إليها . ولم تعد هذه الأفكار ملك المنظرين الذين يتحدثون بلسان العالم الثالث ، بل أصبحت هى صيحة العالم الثالث كله وهو ينادى بأفقراء العالم الثالث . ويمثل هذه الأفكار خير تمثيل فى قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة حول النظام الاقتصادى العالمى الجديد وميثاق حقوق وواجبات الدول الاقتصادى لدول عدم الانحياز ومؤتمرات الانكتاد ومؤتمرات القمة الافريقية .

[illegible]

يتأتى إلا بتكاتف فقراء العالم وهم يصممون ، فيهم المسلم والمسيحي والهندوكي والماركسي بل إن هؤلاء الهندوك والماركسيين (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم أكثر هذه الدول حماسا من أجل التغيير الجذري لهيكل العلاقات الاقتصادية الدولية ونتساءل عن الإضافة الجديدة التي جاءنا بها النهج « الإسلامي » ليقدمها لعالم الفقراء هذا حتى يفيد منها في صراعه ضد المطففين الدوليين الذين إذا كالوا على الناس يستوفون . فلا نسب أن هناك نظرية إسلامية ومنهجا إسلاميا يعين على هذا وإلا فمددا لنهج الدعاة نحو الاقتصاد المحسوس ؟ أم نحن عقول بأن كل ما فيه صلاح الإنسان وإشاعة العدالة الشاملة ، فهو نسب للإسلام حتى ولو جاءنا من الهندوك والمجوس والذي نتحدث عنه مرة أخرى ليس هو الشعارات ولا إعلان المبادئ وإنما هو برامج العمل ومناهج الأداء وأساليب التوجه في كل واحدة من هذه القضايا . فيما دعاوى الدعاة لا تقف عند حد الإشارة بقيم الدين السامية بل تذهب إلى الحديث عن بعث حضاري سيتكامل في السياسة كما في الإدارة ، وفي الاقتصاد كما في الاجتماع .

ولا نسب في أن هذا ينطبق أيضا على الوجه الآخر للاقتصاد وهو الوجه الداخلي فما الذي أتانا به النهج « الإسلامي » من مناهج اقتصادية حول الإنتاج وحول التوزيع وحول الأجور أكثر من إعلان المبادئ والنوايا الطيبة ؟ فقد ظلت الدولة السودانية ـ مثل كثير من دول العالم الثالث ـ تطبق في سعيها من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية مناهج اقتصادية معروفة جاء بعضها من الشرق وبعضها من الغرب تتمثل في التخطيط المركزي والسيطرة على قمم الاقتصاد ، ووسائل الإنتاج والتوزيع ووضع الحدود الدنيا والحدود العليا للأجور ، واستخدام السلاح الضريبي للحد من الاستهلاك وتوجيه الادخار والضمان الاجتماعي إلخ وهذه كلها نظريات ومناهج أخذناها عن غيرنا ولها ما لها وما عليها [illegible] فما الذي أتانا به النهج الإسلامي كمشروع حضاري [illegible] الفكر الاقتصادي ومعالجة مشاكل الاقتصاد الهيكلية والموضوعية بصورتها المتكاملة [illegible] ولم يزل الاقتصاديون يشغلون بتفسير هذه المناهج [illegible] ويختلفون [illegible] في كل هذه عناء الاقتصاد الإسلامي في [illegible] الحديث عن الزكوات [illegible] واحدث نحلتها [illegible] هؤلاء [illegible]

[illegible]

تنظيم الدواوين وأفاد من تجربة الروم في سك النقود . كما أفاد العباسيون من تجارب الفرس أيضا في إنشاء الوزارات فما الذي يجعلنا اليوم في دولة نامية تعاني حتى في توفير أساسيات العيش لأهله وفي ظل إمام لاهو في أحبات عمر ولا هو في علم المأمون في أن نقول بأننا سنكون رسل حضارة للإنسانية نعلمها فنون الإدارة وهي نادرة لم نطوعها حتى في توفير الغذاء لأهلها كما فعلت الهند اللاإسلامية لسكانها .

ونجيء من بعد إلى حديث صديقنا رفيع الله نحدث الأخ الأستاذ في حفل أداء القسم لقضاة الجزيرة وقال : ينبغي أن ينظر إلى التعديلات التي تناولت القوانين والبنية لهيكلة نهضة القضائية من منظور أوسع وأشمل لأنها في حقيقتها تعبير حضاري عميق الأثر متعدد الأبعاد وبتأسيس فكري وثقافي في إطار معاصرة . (الصحافة ٢١ / ١٢ / ٨٣) وأتبع الأخ دفع الله هذا الحديث بحديث آخر للأيام (٢١ / ١٢ / ٨٣) جاء فيه أن القضاء قد انتقل من الوظيفة العامة إلى العمل الأخلاقي وإن إصدار هذه القوانين الجديدة كان تحقيقا للاستقلال الثقافي والفكري والقانوني ويعتبر حجر الزاوية في الاستقلال بمفهومه الفكري والثقافي ولابد أن نشير هنا إلى أن صدور القوانين الجديدة يعتبر تأصيلا للفكر والإيديولوجية التي يقوم عليها نظام حياتنا ويحكم تطويرها وتحديد رسالتها في الإطار القومي والإقليمي والدولي . ومرة أخرى نجابه بادعاء يقول بأن تلك القوانين الشائهة - وهي شائهة لأنها تعتمد على أحكام الإسلام وتحريف القانون الوضعي - تمثل نقلة حضارية ، وتصبح تعدا صانعا لاستقلالنا ، وتجعل للسودان رسالة لا في الإطار القومي فحسب بل وفي الإطارين الإقليمي والدولي ولاشك في أن الصديقين الأستاذ ، وهو من أعلم الناس بضعف القساوسة الذين صنعوا هذه القوانين بل الذين نحلوها لابد أن يكون من أكثر الناس إدراكا لأن التوجه الحضاري لايمكن له أن ينبعث من مخلوقات لاحضارية أصلا لأنها تعيش خارج إطار التاريخ ، هذا إن أحسنا الظن بهم

إن الخطأ القاتل الذي وقع فيه كل أصحاب المقولة حول التوجه الحضاري لقوانين الصحوة النميرية خطأ مزدوج جانبه الأول هو ظنهم (وهو ظن توحي به مقالاتهم) بأن هناك تضادا بين الأصولية والتجديد وجانبه الثاني هو زعمهم بأن هناك حضارة إسلامية محضة بالمعنى الشامل للحضارة والقول بالتضاد بين الأصالة والتجديد لا بمفهوم التناقض الجدلي وإنما بمفهوم القطيعة البائنة يقود بالضرورة إلى التمسك الأعمى بالأصول لا كقيم ثابتة وإنما كمؤسسات ومناهج وشرائع استنبط العالم الأعم منها بشر مثلنا باجتهادهم إن الحياة الإنسانية تستوعب الكثير مما لم ترد فيه نصوص قاطعة كما أن مسيرتها يعترضها الكثير من المحن والقضايا المستحدثة مما يقود إلى تعدد الاجتهادات في تفسير القطعي وتأويله وليس أكثر من أن ننظر إلى التطور في كتب التفسير لنلم بهذا بدءا بأول التفاسير للقرآن (تفسير عبدالله بن عباس) ببساطته وقصوره بساطة المشاكل التي كان يعالجها ، ثم عبورا بالتفسيرات الواسعة التي تعددت أجزاؤها وتنوعت

الامام . فمكان شيشرون فى المكتبات ودور التوثيق ، ومكان قيصر واغسطس فى المتاحف ، وسيرتهم جميعا تبقى نبراسا هاديا ، وحافزا قويا لأحفادهم بدلا من أن تكون محل مباهاة خطابية وتفاخر بلاغى . فالحديث عن الماضى التليد هو انعكاس لعقدة نقص ، والبديل المطلوب هو التأسى فى كيف حقق السلف الصالح انجازهم التاريخى العظيم .

الحضارة الإنسانية والدوائر المتداخلة

إن الحضارة بمعناها الشامل كلها حضارة إنسانية تسير أحيانا وتتداخل فى دوائر يتداخل بعضها على بعض . وقد أسلفنا الإشارة بإثراء حضارة الإنسان للميراث الحضارى الإسلامى ، وعلينا بعد القول بأنه لولا استيعاب الحضارة الإسلامية لفكر الأولين لما ورث الغرب حضارتى الرومان واليونان . فقد أنقذ العرب تلك الحضارة بعد أن صوح غصنها وكاد يجف منها الساق . ومع هذا فإن أردنا أن نمضى فى عملية التزاوج هذه لانستطيع أن نقف بالفلسفة الإسلامية عند ابن سينا ، ولانستطيع أن نقف بالفقه الدستورى عند الماوردى وابن تيمية ولانستطيع أن نقف بعلم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون ، ولانستطيع أن نقف بفقه القانون عند مالك وأبى حنيفة . فالبعث الحضارى الجديد لابد له من فارابيه ، وابن سينائه ، وابن خلدونه . ومأساة الذين يقرأون الماضى ويستوعبونه بعين الحاضر . كما علينا أن نذكر دوما أن فكر الماضى هذا قد خضع للكثير من الصراعات ، وهى ليست كلها صراعات فكرية موضوعية . فهناك صراع السلطة ، وهناك التبرير الفقهى للطغيان ، وهناك الإرهاب الفكرى الذى حمل بعض المفكرين على التقية إن لم يكن النفاق . كما أن هناك الخطأ الموضوعى فى الأحكام شأن كل البشر الخطائين . وما أصدق عمر الفاروق حين قال : « لاتجعلوا خطأ الرأى سنة الأمة » . وكأنما بعمر أراد أن يقول ما أكثر ما يخطىء المجتهدون . ولا يجب أن نحسب خطأهم هذا على الإسلام . ومن غير عمر قادر على قول هذا وهو الذى لم يستنكف من أن تخطئه امرأة ؟

ومهما يكن من أمر فإن الاجتهاد فى هذا العصر لأكثر مشقة منه فى العصور الخوالى ، بسبب للتطور الذى شهدته الإنسانية ، والآفاق العلمية الرحبة التى استكشفها العلم ، والمعارف الحديثة التى توافرت للإنسان عن الطبيعة من حوله والمناهج المستحدثة فى البحث والتحليل والاستقراء . فإن كانت دعوانا تقول بصلاح الإسلام لكل عصر فلابد لنا من منهج يفضى إلى التوفيق بين حقائق الإسلام الكلية واستكشافات العصر الحديث . ومثل هذا الاجتهاد لن يطيقه الفقهاء لمحدودية تثقفهم العقلى ، وبالتالى انقطاع صلتهم بهذا العصر وحضارته . إن الاجتهاد لتأصيل الحضارة المعاصرة فى الفكر الإسلامى والقيم الإسلامية يتطلب أول مايتطلب الإلمام بعلوم العصر بما فى ذلك مناهج البحث الحديث . فما كل الحضارة الإسلامية فقه وعبادات ، ولا كل الحضارة المعاصرة هى الخمر والميسر

قضاياها بتعدد القضايا المستحدثة وتنوعها ، سواء كان ذلك فى التاريخ و السيرة او الفقه أو النحو والصرف والبلاغة فالرازى مثلا وهو من اكثر من عمدوا إلى الاستطراد من المفسرين بدا تفسيره لسورة الفتحة بالقول « فى أعوذ بالله عشرة الاف مسألة » وهكذا راى لمفسرون بعد تفسير عبدالله بن عباس المعاصر (وابن عباس هو الراسخ فى العلم الذى يعرف مثانى القران ومتشابهه) تفسير الطبرى الكبير فى ثلاثين جزءا ، وكشاف الزمخشرى فى اربعة أجزاء ، وجامع احكام القرطبى فى عشرين جزءا وتفسير ابن كثير فى عشرة أجزاء ومفاتيح الغيب للرازى فى ثمانية أجزاء ودع عنك المحدثين وما كل هذا إلا لأن القديم المعقول لم يعد يجدى فى تفسير الظواهر المستحدثة فتكاثرت الشروح

وعلى أى فإن هذا اللون من الأصولية مكابرة تاريخية ولهث ملهوف وراء الأوهام التاريخية باعتبار ان كل واقعة أو حدث او مؤسسة - إن نظرت إليها خارج إطارها التاريخى - تصبح وهما ورومانسية حالمة ويتخذ هذا اللهاث طابعا مأساويا عندما يحاول المرء قسر هذا الماضى على الحاضر فالتأصيل الحقيقى لابد له من أن ينطلق من دراسة التراث بهدف تمثله لابهدف إعادة تطبيقه لأن اعادة التطبيق لاتعدو ان تكون اصولية سلفية ارتدادية إن لم تكن استحالة اما الخطأ الثانى حول تفرد الحضارة الإسلامية فإنما هو فى حقيقة الأمر رد فعل غير معافى من عقدة استعلاء هى بدورها انعكاس لعقدة نقص فالمسلمون مع كل ماضيهم التالد وتاريخهم المجيد وتراثهم الحضارى الوارف ، وثرواتهم الضخمة ، يقفون اليوم فى آخر الركب ضعفا بعد منعة ، تستثنى حماهم وتبدد ثرواتهم ويستذل كابرهم فيتوسلون بالماضى ويلوذون بالسلف ، وكل هذا وهم واباطيل إذ لاسبيل لخروج أمة الإسلام من مأزقها التاريخى إلا بلم الشتات واقتحام حضارة العصر وعل مسئولية الأصوليين الارتداديين بفهمهم الملتبس للإسلام لاتقل عن مسئولية الساسة القاصرين عن ولوج هذا المعترك الحضارى ولا سبيل لهذا الاقتحام الحضارى إلا الوسطية الوسطية التى تتبنى النهج الانغماسى فى حضارتى الشرق والغرب بكل مافيهما من شرور ، ولاتصدها عقد النقص والاستعلاء عن الافادة من التراث النافع للإنسان سواء جاء من الشرق ام من الغرب . اما أن يعيش المرء فى ماضيه بمصنع الذكريات ويتغنى بالأيام الخوالى فإن هذا لن يفيده فى شىء ولنا فى اليابان اسوة إذ أفلحت فى التوفيق بين التراث المنحدر والحاضر العصرى النافع ومن المحزن حقا ان نشير الى ان حركة التحديث فى اليابان (عهد الميجى) بدأت فى نفس الوقت الذى بدأ فيه التحديث فى مصر على يد محمد على باشا وكان حكماء مصر آنذاك يدعون إلى مثل هذا التزاوج بين الحضارات ومنهم رفاعة رافع الطهطاوى الذى كان يدعو للتلاقح الفكرى ويسميه المخالطة او مغناطيس المنافع وكان رفاعة رافع الطهطاوى واحدا من رواد التجديد الإسلامى إلا أنه حورب واتهم فى دينه كما لدينا ايضا فى التاريخ المعاصر تجربة إيطاليا التى نهضت من كبوتها بعد الحرب ثم تصاعدت بالتطور الصناعى حتى سبقت بريطانيا مهد الثورة الصناعية ولو وقف الإيطاليون يباهون بآبائهم شيشرون وكتافيوس وقيصر واغسطس لما خطوا خطوة واحدة الى

والانحلال . فالتلاقح الحضاري الحقيقي بين النقلة الحضارية ، إنما يجيء من التولد الجديد النابع من ثقافة العصر مع تلك المترسبة في وجدان الناس وبدون هذا التوليف سنظل أبد الآبدين أسرى الماضي المندثر بالرغم من كل الهبات الأصولية للعودة للجذور . فبالرغم من أن هذه الهبات هي تعبير صادق (إلا عند المتاجرين بها) عن رغبة الناس في تأكيد الذات فإنها لاتحقق نقلة حضارية إذا كان قصارى جهدها هو الهدم العشوائي والتدمير غير المرتبط بكل مكتسب **حضاري عصري مثل الذى نشهده في إيران اليوم .**

ومن المؤسف أن نقول إن فقهاء عصر النهضة (الأفغاني . محمد عبده . رشيد رضا) كانوا أكثر وعيا بهذا الفهم المتطور للاجتهاد من فقهاء اليوم . ولا شك في أن إسهام الإمام محمد عبده في البعث الحضاري كان أكبر بكثير من إسهام أستاذه الأفغاني ، وتلميذه رشيد رضا . فقد ركز الإمام العالم كل جهده في التبشير بالبعث الحضاري للإسلام والدعوة للاغتراف من الغرب الحضاري الإنساني ، رافضا الانغماس في السياسة كما فعل الأفغاني أو رضا ، بل كان يسمى السياسة بالدسائس . وللإمام آراء فريدة حول الاجتهاد منها أن الاجتهاد حق لكل مسلم وليس وقفا على من يسمون برجال الدين . كما لم يتحرج الإمام من أن يقطع في مخالفته الرأى لأن في الفقه الإسلامي ما يعرف بعلم الخلاف . والاجتهاد عند الإمام ليس وقفا على فقهاء المؤسسة الدينية قديمهم ومحدثيهم . فعلى حد قوله : لكل مسلم أن يفهم عن كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط من أحد من سلف ، ولا خلف وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله لفهم كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة في زمن البعثة وما كان الناس عليه زمن النبي (ص) وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى فهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما وعليه أن يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به سواء في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال فليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه " (رسائل الشيخ الإمام لمحمد رشيد رضا) ولا شك في أن هذا القول القاطع من الإمام عبده إنما هو لطمة لكل من حسبوا أنفسهم ظلال الله في الأرض يكفرون من خالفهم الرأى ويبيدون من عارضهم الفكرة . ويحسبون أن لا راد ولا ناقض لما حكموا به أو أفتوا .

ولم يغرق الإمام فيما كتب أو يغرق الناس معه في الفروع والجزئيات مثلما يفعل بعض المتسمين بالإسلام من رجال الدين في هذا العصر وإنما كان جماع فكره هو تأكيد الكليات الثابتة من الدين لأن بقاء الشريعة على امتداد الزمان رهين بقدرتها على تطويع الجزئيات للمستحدث . كتب الإمام يقول بأن " الشريعة باقية إلى آخر الزمان ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان مهما تغيرت أساليب العمران . وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها والله قد جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية) . كما كان الإمام يغبط غير المسلمين على ما أحرزوا من عمران لأنه

يتمناه للمسلمين بل يرى إن مثل هذا الإنحدار هو ماحصر الإسلام عليه الناس وكثيرا مايروى المتحدثون مقولة الإمام عبده عندما زار باريس للمرة الأولى فاستهواه نظامها ونظافتها وقال : أرى إسلاما ولا أرى مسلمين . وكأنما بالإمام العظيم يقول بأن جوهر الإسلام الحق هو مثل هذا التطور . ومثل هذا الانتظام . ومثل هذه النظافة التي شاهدها في باريس . أو لا يرى الناس البون الشاسع بين إمام القرن الماضي وبين إمام "الإخوان" الذي لم يجد سبيلا على عظمة الإسلام غير الانتقاص من حضارة الرومان وحضارة العصر الحديث .

إن أزمة المجتمع الإسلامي المعاصر هي وقوعه بين شقي الرحى . وقوعه بين دعاة المنهج الانعماسي ، في الحضارة الأوربية بشقيها الغربي والشرقي ، وأصحاب الفهم المتيبس للتراث الإسلامي . فقد أخذ الأوائل عن الحضارة الغربية أشكالا وهياكل وأنماط حياة دون أن يأخذوا القيم التي تؤطر هذه الهياكل أو المنهجية التي تضبط مسار تلك الحضارة مثل قيم التسامح والموضوعية والمنهج العلمي في البحث والتحليل . كما عجزوا في ذات الوقت عن الإدراك الواعي لشمولية الإسلام . فدعاة التشريق منهم ، مثلا ، اعتمدوا في تحليلهم للتاريخ والمجتمع الاسلامي على أفكار كارل ماركس حول الأسلوب الآسيوي للإنتاج ولم يكن ماركس يوم أن قال بهذا ، يعرف شيئا عن تاريخ الإسلام ولا عن محتواه كمنهج شامل للحياة . ولاتثريب عليه في هذا لأن مظان المعرفة التي لجأ إليها هي المتحف البريطاني لا خزائن الحكمة في الأزهر والقرويين واسطنبول وبغداد . وكل هذه الآثار قد كتبت بلغات لم يعرفها ماركس مثل العربية والفارسية ولم تجد طريقها إلى اللغات الأخرى إذ أن عهد ترجمة هذه الآثار قد جاء متأخرا . وقد دفع هذا ماركسيي المشرق العربي لإسقاط أحكام غريبة على الواقع الإسلامي مثل تصنيفات اليمين واليسار في التاريخ الإسلامي وهم يطبقون منهجهم المادي الجدلي . وإن استثنينا ماركسيي المغرب الإسلامي فلأنهم كانوا أكثر اقتدارا وأبرع اجتهادا في تحليل المجتمع الإسلامي ليس فقط لتمرسهم بمناهج البحث الأوربي الحديث ، وإنما أيضا لالتصاقهم الفكري والوجداني بالتراث الإسلامي باعتباره السياج الواقي ضد الاستعمار الاستيطاني الذي لم تعرفه مجتمعات المشرق .

أما دعاة التغريب فقد وقعوا في فخاخ السلفية الأصولية حينما حسبوا أن الإسلام هو مايقول به هؤلاء الأصوليون وأن الاجتهاد فيه وقف على المؤسسة الدينية . ومن حيث لايحتسبون حكموا على الإسلام حكما ظالما . علما بأن الذي يحكمون عليه ليس هو الدين وإنما هو الفهم المتيبس للدين من جانب أناس غرباء على العصر ، وغرباء ، بتحجرهم ، عن جوهر الإسلام بالرغم من صدق إيمان بعضهم . ولو أعمل هؤلاء المحدثون فكرهم وطبقوا مناهج البحث الحديد التي تعلموا لكان في مقدورهم تجاوز التناقض المظهري بين الدين والعصر بدلا من أن يتركوا أمر الدين لمحدودي السقف العقلي هؤلاء .

وعلنا لانختم هذا الباب دون إشارة بالإضافة الفكرية الكبرى التي قدمها بعض المفكرين الأوربيين الذين هداهم الله للإسلام. ونتقي من هؤلاء الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي. ونذكر في هذا المقام أن جارودي كان واحدا من الرجال الذين وجهت لهم الدعوة للمشاركة في مظاهرة نميري الدولية والمسماة بالمؤتمر الإسلامي. ولم يفعل جارودي مافعله غيره من الذين آثروا النأي بأنفسهم عن الحيانة التي ارتكبت ضد الإسلام في السودان فتوسلوا معتذرين بما يعتذر به الناس من مشاغل وإنما قال سفير السودان في باريس إنه لايريد لاسمه أن يرتبط بما يدور في السودان من غلواء وإهدار لحقوق الإنسان باعتبارها أمورا تسيء الاسلام. كما قال بأن أقل الناس جدارة بالحديث عن الإسلام هم أولئك الذين لم يجدوا فى الإسلام غير القطع والبتر.

***

كتب جارودي لمجلة ارابيا اللندنية (ديسمبر ١٩٨٣) يقول بأن الإسلام قادر على الخروج بالإنسان مما سماه بأزمة الأمل إن تمكن المسلمون من فهم دينهم في إطار التاريخ لاخارجه. وجارودي واحد من المفكرين - ومنهم المسيحي واليهودي والماركسي - الذين عاشوا وخبروا حضارة الغرب التكنولوجية إلا إنهم عرفوا عن بعض انعكاساتها الأخلاقية بالمعنى الفلسفي لكلمة أخلاق. ومصدر هذه الأزمة فيما يقول الفيلسوف الكبير هو أن نموذج النمو الغربي قد اشتق من أحلام عصر النهضة والتنوير في أوربا. وكان أبلغ تعبير لهذه الأحلام أفكار ديكارت التي تجعل من الإنسان سيدا للطبيعة. وأفكار مارلو الذي يقول بلسان الدكتور فاوست « أيها الإنسان بعقلك العظيم ستكون إلها ». وقد قادت هذه الأفكار إلى إطلاق يد الإنسان ليصنع كل شيء ويخترق كل أفق بصرف النظر عن جدوى هذه الصناعة والاختراق. وبصرف النظر عن انعكاساتها الأخلاقية، وتدميرها للتوازن الضروري بين الإنسان والطبيعة. فمعاناة الإنسان المعاصر كلها إنما تعود إلى هذا. ومن مظاهر هذه المعاناة المسار الاستهلاكي المدمر. والإنفاق الحربي على التسليح بصورة تفتقد كل رشد وعقلانية (في عام ١٩٨٢ وحده أنفق العالم ٦٥٠ بليونا من الدولارات على التسليح)، والتأثير الضار على البيئة، وتكريس الفقر في بعض أجزاء العالم (فعشر ما أنفق على التسلح كان يكفي لتوفير كل حاجات الإنسان الأساسية في العالم الثالث). وبما أن الثقافة تابع ذلول للاقتصاد والسياسة فقد كان دور الثقافة الأوربية هو إضفاء الشرعية على هذا النهج من النمو بصورة تفصل بين الحكمة والعلوم والتكنولوجيا، أي الدعوة للتقنية من أجل التقنية. ومن الجانب الآخر جعل هذا النهج التنموي المادي من الإنسان آلة. فالإنسان عند الماركسيين عنصر عمل وطاقة إنتاج، وهو عند الراسماليين أداة استهلاك تقودها المصلحة. وبهذا أسقطت تلك الحضارة البعد الإنساني حتى ذلك الذي ورثته من ينابيعها الفكرية، مثل الإنسانية الماركسية عند الماركسيين. أو قيم الحب والخير والجمال عند اليونانيين. وبعبارة أخرى ألغت الحضارة البعد الذي يسميه الفلاسفة بتجاوز عالم المادة إلى ماليس من شئون الأرض

(Transcedental) وقاد كل هذا بالضرورة إلى شعور باليأس و لاحباط خاصة عند الشباب في أوربا وفي بعض الدول الاشتراكية (بولندا وتشيكوسلوفاكيا مثلا) بل قاد أيضا بعض الفلاسفة إلى يأس طاغ من الحياة يستوي في ذلك العالم البيولوجي مثل جاك مونو (الحائز على جائزة نوبل في مطلع السبعينيات) أو الفلاسفة الإنسانيون مثل الوجوديين فمونو ، مثلا ، ماعاد يرى في البحث وراء أصول الأشياء من طائل ، فكل شيء في الحياة إما ضرورة أو مصادفة وسارتر ، كبير الوجوديين حسب الحياة عاطفة بلا جدوى وهذا هو جوهر كتابه (الوجود والعدم) كما ذهب وجودي آخر إلى اعتبار الحياة جهدا تالفا بلا طائل ، ونشير هنا إلى رأي البيركامي في (محنة سيسيف)

فكيف يعين الإسلام على الخروج من هذا المأزق ؟ يقول جارودي ان النموذج الإسلامي للنمو والثقافة يذكر الناس دوما بضرورة البحث عن ماهية الحياة فواجب العقل ليس هو البحث عن الأسباب بل وعن الغايات أيضا وقد حرص فقهاء المسلمين ، كما أسلفنا على التوفيق دوما بين الحكمة (الفلسفة) والدين ومن ناحية أخرى فإن الإسلام دين العقل يُحمل الإنسان مسئولية كاملة في صنع مستقبله وتنمية قدراته ، شريطة أن يكون ذلك النمو ذا وجه إنساني ويمضي جارودي للقول بأن على المفكر الإسلامي إن أراد للإسلام أن يلعب دورا حاسما في مجتمع اليوم أن يبدأ :

أولا بإعادة النظر في دراسة التاريخ لا كما تعلمه من الغرب حيث حدد الغرب معايير النمو ، والقيم الحضارية ، وإنما بجهد ذاتي جديد

ثانيا الإدراك بأن الحضارة الإسلامية ماكانت تنمو إلا باستيعابها لكل ماهو مفيد في الحضارات التي سبقتها وتلك التي عاصرتها مثل اليونانية ، والفارسية ، والهندية ، دون استسلام لها بل بسيادة قيم الإسلام عليها

ثالثا ضرورة أسلمة المعارف الحديثة خاصة العلوم الطبيعية بالإلمام بها ثم جعلها مدركة للغايات قبل الأسباب فرسالة القرآن التاريخية هي تمكين الإنسان من تحقيق التكامل الانسجامي بين كل ماهو خير وعدل وكل ماهو قوة حية في حضارات الإنسان .

فإن كان هناك إسهام حضاري إسلامي فهذه هي واسطته ، وهذا هو محتواه ، ان هذا هو السبيل الذي انتهج بناة الحضارة الإسلامية الأول فأين كل هذا من دعاوى الإمامة الكاذبة ، وتلبيس الفقهاء القاصرين ، وغلواء المتاجرين بالدين ؟

الفصل السادس

الأخلاق الإسلامية بين السقوط والوهن

« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »
(حديث شريف)

حضارة الشيطان والعري الأخلاقي

شهدنا في المقال السابق كيف نشر دعاة الصحوة لدينه بالنقلة الحضارية عبر إسلام وشريعة لم يقدموا للناس منهما غير حدود القطع والقتل والجلد في ظل نظام فاسد مهترئ لا مكان فيه لعدل ولا حساب . ومع هذا ذهب بعض الدعاة ومنهم علماء أجلاء وأسانيد فطنون ، ومعلمون أفذاذ يبشرون بتلك البدع الجهلاء باعتبارها بديلا لحضارة العصر ، ويذهبون في دعواهم للتبصير الثقافي لوصف منجزات العصر والإنسان بأنها حضارة الشيطان أو ما سماه الدكتور البراني بالطاغوت . وإنجازات العصر كما قلنا هي التلفز ، وهي المذياع ، وهي العقل الآلي ، وهي ثورة الاتصال ، وهي السبرناطيقا ، وهي هندسة الأجنة ، وهي زرع أعضاء الإنسان ، وهي مناهج الإدارة الحديثة ، وهي الدرع الاقتصادي ، وهي الطائرة النفاثة التي تتجاوز سرعة الصوت ، وهي أشعة الليزر ، وهي الميكروويف والميكروفيلم . وما قدم لنا واحد من دعاة التأصيل هؤلاء بديلا إسلاميا لأي واحد من هذه الإنجازات التي تلقي بكل ثقلها على الواقع الإسلامي المعاصر فينهل منها من استطاع من الناهلين ، ويتمثلها من يعيش على هامشه الحضاري . كل هؤلاء الدعاة في مأكلهم ومشربهم وملبسهم ومأواهم ووسائل ترحالهم الداخلي والخارجي ، وأنماط تعليمهم وتعليم أبنائهم ، ووسائل تسييرهم ، وفي علاج سقامهم بل وفي استرواحهم فيما وراء بحر الروم وبحر الظلمات لا في الطائف وكربلاء أو يثرب ودمشق الفيحاء ، وعن هذا هو الذي يحمل الناس للحديث عن شبهات النفاق أو العري الفكري لدى هؤلاء القوم . النفاق لأنك تنكر الشيء وأنت تقيم عليه . والعري الفكري لأن الرد على الخصوم ظل دوما لونا من الديماجوجية الدينية تتمثل في الاتجار بالشعارات والدعاوى المهرورة حول الفكر الوافد أو المستورد ثم تهم التكفير والتعطيل والارتداد . وكأن الموضوع المطروح هو محاكمة الدين وليس تحليلا لتصور البعض لهذا الدين . ماهيته ودواعيه . ولا مرية في أن مثل هذا المنطق المغشوش يجعل الحوار العقلاني أمرا مستحيلا مع هؤلاء النفر . ويصبح هذا القصور الفكري قصورا مزدوجا إن قرناه بجهد الأولين الذين

سعوا إلى تأصيل الدين فى واقع العصر وهم يقبلون كل نتاج الفكر الانسانى المعاصر ويطوعونه لواقعهم المادى والروحى مما فصلنا فى الإشارة اليه فى الفصل السابق. فاولئك العلماء الثقاة لم يبدوا حسرات لانسان بل نهلوا من معينها الثرى، ولم يدينوا مصادرها بل فتحوا كل قنوات الاتصال المعرفي معها فدعاوى الانغلاق الحضارى لا تجئ دوما الا من أناس تضعف صلتهم بعصرهم

بيد أن الدعاة الجدد لم يقفوا بنا عند حد اتهام الحضارة المعاصرة بالجاهلية والشيطانية بل ذهبوا ايضا الى انكار اى بعد اخلاقى لهذه الحضارة. ومثلما يمكن أن يقول المرء إن مجتمع الاستهلاك الغربى او المجتمع الشيوعى بقيمه النسبية المادية يقود بمنهجه هذا الى تفسخ او دمار تماما كما يحدث لاى مجتمع تحكمه القيم المادية اكثر من القيم التى تسمو عليها، لا يمكن ان نقول ان هذه المجتمعات مجتمعات لا اخلاقية اصلا، فالبعد عن القيم العليا فى اى مجتمع يقود الى دماره. وهذا حكم يصدق حتى على المجتمعات التى تدعى الاحتكام الى قوانين سماوية كالمسلمين واليهود الذين يساوى الاسمى عندنا ـ نحن المسلمين ـ هو القرآن. ومن ناحية أخرى فإن القيم التى تحكم المجتمع الغربى هى ايضا قيم سماوية مثل اليهودية والمسيحية بجانب قيم وضعية فى قيم الحرية والاخاء والمساواة. كما ان القيم العليا للمجتمع الشيوعى هى قيم الانسانية الماركسية والتى تمثل حجر الزاوية فى الاخلاقيات الماركسية. ومن الظلم ان نحمل المسيحية دين التسامح، او نحمل الافكار السامية التى دعا بها رواد الثورة الفرنسية مسئولية العنف والهدر الانسانى الذى تشهده مجتمعات الغرب. كما انه من الظلم ايضا ان نحمل افكار ماركس بتوجهها الانسانى مسئولية الطغيان الاستالينى فى الاتحاد السوفييتى.

وعلى أي فما الذى قال به حقا هؤلاء الدعاة وهم يتحدثون عن البعد الأخلاقى للإسلام كما يفهمونه؟ كى نجمل موقفهم (ونحن نتحدث عن مقولات صدرت كلها عقب إعلان قوانين سبتمبر ١٩٨٢ والتى تم تصنيفها شيئا فشيئا لتقابل القانون الوضعى عبر الحدود) هو أن صدور تلك القوانين سيمحق الفساد من أرض السودان ويقدم للعالم نموذجا جديدا للاخلاق. وبعبارة أخرى فإن المجتمع الصالح لن يقوم لأن الحاكم قد حكم بعدل قوام وإنما لأننا فرضنا على الناس الجلد والقطع والصلب. وسنرى فى أنماط عديدة من هذه المقولات كيف أن الدعاة قد عمدوا للاشارة بتركيز غريب الى نموذجين معينين من الفساد الخلقى هما السرقة والزنى تعبيرا عنهما ـ فيما ادعوا ـ المجتمعات الغربية اللاأخلاقية. وسنرى ايضا كيف ذهب هؤلاء الدعاة للزعم بأن هاتين الموبقتين قد وفدتا إلينا من هذا الغرب "الشيطانى" وأنهما بادتا أو زالتا من وجه السودان منذ أقمنا حدود الله. وكأن حدود الله هذه قد ابتدعها النميرى ولم ترد فى كتاب منير ظل يحفظه أغلب أهل السودان ومع هذا كان منهم من يعاقر الخمر ومنهم من يزنى ومنهم من يسرق... أو كأن تطبيقها حيث طبقت عبر التاريخ، قد حقق للناس المدينة الفاضلة

ولاغرابة فى أن يكون هذا هو محور أحاديث الإمام النميرى لأنه لم يرد بهذه "الثورة الثقافية" إلا التشهير والإساءة لمجموعة معينة من أهل المدينة "الجمهوريين الزناة" حسب ظنه. ففى مؤتمره الصحفى الذى عقده بباريس بعد مضى شهرين من صدور هذه القوانين ذكر النميرى أن تشكيل الإذاعة البريطانية فى الشريعة سببه البريطانيين هو أن "ما كان يحكم به السودان هو القانون الإنجليزى ونحن غيرنا هذا القانون الذى كان يسمح بالزنى فى بلادنا ويسمح بشرب الخمر وصناعتها وتجارتها ويسمح لمن يسرق الناس فى وضح النهار ولايجدوا العقاب الرادع. والحمد لله ومنذ أن أعلنا هذه التشريعات نقصت الجرائم بسبب هذه القوانين". ولم يكن النميرى وحيدا فى حملته الآقذة هذه ضد القوانين الوضعية باعتبارها قد أباحت الحرام. فقد أشرت من قبل إلى حديث الدكتور الترابي فى جامعة القاهرة حول التشريعات المبتذلة التى تمسك القيادة من قوانينها زمنا طويلا. كما أشرت إلى أساتذة الجامعة الذين هبوا إلى "إمام العصر" ليباركوا شرعه المستمرى وهم يدينون القوانين الوضعية التى "تحد تحليل الحرام، وإشاعة الفاحشة، وسيطرة الحديث" وعم الله مشهد السودان تبدلا فى القائمين بأمر قوانينه من القضاة والمحامين بسبب من التشريعات الوضعية - ولو كان السودان قد عاش لتهتك فى شريعة [illegible] عيشه فى عهد دوى السعود للرسالة والخوض السكتحلة. والعصور [illegible]

إن الشرب ليس ظاهرة وفدت إلى السودان مع القوانين الوضعية ولما عرفه أهل السودان قبلها. فإن كان أهل السودان عربا فقد عرف العرب الشرب فى جاهليتهم كما عرفوه بعد إسلامهم وكانوا يمارسونه فى صباحهم ومسائهم وصنعوا فيه الدواوين وأضفوا عليه الوصوف. فقد كانت العرب تسمى شرب الغداة صبوحا، وشرب العشية غبوقا، وشرب منتصف النهار قيلا، وشرب أول الليل فحمة، وشرب السحر جاشرية. وإن كان أهل السودان بحكم [illegible] موريثو الإسلام عن طريق الزنج [illegible] ومن هؤلاء أهل [illegible] هانئ الأندلسى فى [illegible] وهبوا له [illegible] الشعر لمدح الفاطمى المعز [illegible]
وهو يقول

ماشئت لا ما شاءت الأقـــدار
فاحكم فأنت الـواحـد القهـــار

ومن جانب آخر [illegible] وأقرب إلى الموضوعية [illegible] الدكتور عون الشريف [illegible] يحلق مربعه من الدائرة [illegible] مقولاته تلك لبهتنها الحقيقية [illegible] صناعة [illegible] الصناعة [illegible] [illegible]

إلى الوجود إنسان الحضارة الجديد الذي هو وحده الكفيل بالتصدي لأزمة مجتمع الاستهلاك المتطور والذي يهدر إنسانية الإنسان كلها ويمزق علاقاته الإنسانية والاجتماعية كلما أوغل في التقدم المادي والتكنولوجي ، كما نشهد في عالمنا المعاصر . ولا خلاف بيننا حول ترابط الدين والدنيا في الاسلام بمعنى سيادة القيم الاسلامية على كل عمل دنيوي . ولا خلاف بيننا في أن كل الشعائر الدينية موجهة الى صناعة الإنسان بتأثيرها على سلوكه . وبهذا الفهم فإن المعنى هو التوافق النمطي في السلوك الاجتماعي مع القيم العليا التي تسيطر على العقل والوجدان حتى تتوافق السريرة مع العلانية وحتى يقتدي الناس بالمثل الأعلى فحكمة الاسلام الخالدة هي مكارم الاخلاق . وفي الأثر سأل سفيان بن عبد الله النبي (ص) "قل لي في الاسلام قولا لا أسأل عنه احدا غيرك" فأجاب الرسول (ص) "قل آمنت بالله ثم استقم" ففي الجوهر الاستقامة هي عماد الدين ولهذا فقد وجه الله تعالى وجلت أسماؤه الرسول الكريم بقوله "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولاتطغوا إنه بما تعملون بصير" (هود ١١٢) حتى قال الرسول (ص) "شيبتني هود وأخواتها" فالله يأمر الرسول ومن تبعه بالثبات والدوام على الاستقامة وينهاهم عن الطغيان والبغي . ويفسر ابن كثير بأن النهي عن البغي واجب حتى ولو على مشرك مورداً ما قاله أحمد عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله بأن "الله قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم وإن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لايحب ولا يعطي الدين إلا من أحب فمن أعطاه الله الدين فقد أحبه والذي نفسي بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه ولايؤمن حتى يأمن جاره بوائقه" قلنا وما بوائقه يارسول الله قال "غشمه وظلمه" ويمضي ابن كثير بعد ذلك ليبدأ الحديث عما جاء في نفس السورة من محكم التنزيل "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون" (هود ١١٧) .

ومن بحاء الصدفة عون بالحديث عن أن هذه الاستقامة قد تم ... في أي واحد من الذين سيسموا عراقي دولة الصحوة ... على ... ... العصبية بينهم فمنهم الذي كان ... وسيهم الذي كان ... من الأدب ... وعلى رأسهم إمام ... لا ... ولا ... صحبته ... يساويه المجلس القراصنة ومن هؤلاء من ... بأنه ... منهم ... المخصوص وهو الصر من قارة ... لا ... من ... عن ... إنسان الحضارة الجديد ... حضارة ... في ... التي نشهدها نماذجها في إيران الخميني ... في عهد ... المصرية ، عما هو الإسهام ... عن العمق الأخلاقي لهذه ... حتى يفيد منها الإنسان ... التقدم ... من ... روحي ... من ... الإنسانية ... عامة ... والذي ... وراء ... والتكنولوجيا كما قلنا ... الإنسان لتصوير ... ووسائل الاتصال .. انها العلم وانها المعرفة .

إن إهدار الإنسانية في هذه المجتمعات الغربية لم يكن نتاجا طبيعيا للتطور التكنولوجي وإنما هو نتاج لتخلي هذه عن القيم التي كانت تحكمها كما أنه، في بعض الحالات، انعكاس لازدواجية المعايير عند القائمين بالأمر، فما يصلح لهم لا يصلح لغيرهم. ولا شك أن لهذا السلوك دواعيه السياسية والاقتصادية. إن إن صغير طبقة في بعض هذه الدول حتى في قلب المجتمعات ليس بالضرورة نتاج للتطور المادي. وسيطرة دولة على دولة أو شعب على شعب ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادي. واحتلال دولة عظمى لدولة ضعيفة ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادي وإنما كل هذا هو انعكاس للاستغلال والاستعلاء وانحراف سلوكي، يصيب المسلم كما يصيب الكافر.

الموبقات والتأريخ :

ونرى لهذه الحملة الأخلاقية أيضا للدكتور محمد محيي الدين عوض رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة أم درمان الإسلامية في حديث له بجريدة الصحافة (الصحافة ١٩/٩/٨٤) قال الأستاذ الدكتور في حديثه ذلك: "تستمد كل أمة قوانينها من قيمها الاجتماعية ومبادئها الخاصة بها والتي جرت عليها دينها وتقاليدها وأعرافها. وكانت القوانين في السودان مستمدة من قيم ومبادئ وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته. ومن المعلوم أن القاعدة الجنائية القانونية لها جوهر وشكل. أما جوهرها فهو أن ما تجرمه في نموذجها القانوني مخالف لمبادئ وقواعد المجتمع وبالتالي فهو مستهجن اجتماعيا يجر على الإنسان اللوم. ولا شك في أن المبادئ والقواعد الاجتماعية في السودان مستمدة من الشريعة الإسلامية وقيمها والمصالح التي تحميها والتي هي مقاصد الشارع الأعلى فلا يعد الشخص مجرما لأنه ... ولا يعد مجرما إلا إذا كان قد خالف القيم أو اعتدى على المصالح التي تقررها المبادئ والقواعد الاجتماعية" ثم مضى الأستاذ من بعد ليضرب الأمثال حول انعدام مثل هذه القيم في أوروبا ويقول: "نجد مثلا شرب الخمر في (هذه) المجتمعات ونجد الزنى واللواط وإن كان القانون يعاقب عليها في تلك المجتمعات إلا أنه ليس سببا للعقوبة والقذف ليس ذات الأهمية التي عليها في المجتمع الإسلامي".

وفي حديث الأستاذ هو الآخر فجوات. أولى الفجوات هي دعواه بأن القوانين في السودان كانت مستمدة من "قيم ومبادئ وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته" وهذا قول يجافي الحقيقة. فما كل القوانين في السودان هي قانون العقوبات. وقد رأينا كيف أن الغالب الأعم من هذه القوانين قد طورت في كنف ... كما ورثناه من الغرب "المنهتك" وما كل قانون العقوبات الغريب على المجتمع المسلم قد ألغي بل ألغيت بعض مواد فيه لا تتجاوز العشر مع الإبقاء على كل ما عداها، كان ذلك في تركيب الجريمة، أو أنماط العقاب، كما ورثناه أيضا من دول يخالف نموذجها القانوني "أعرافنا وتقاليدنا" وكان الاستثناء الوحيد في تلك

التعديلات هو نقاط العقاب وتشير الى إضافة الجلد لعقوبات السكر والغرامة فى كل الحالات بجانب إضافة الحدود حيثما كانت هنالك حدود. فمثلاً لن نقول بأن كل ما أبقى عليه فى القانون الذى ورثناه من الاستعمار يجافى لقيمنا وعاداتنا الخاصة بنا واعرافنا حسب منطق الإستاذ. وإن كان كذلك فلماذا ابقيناه؟ أو مثلاً لن نقول إن توصيف اركان الجريمة حتى اخر تم الحديث، وقد نقلناه نقلاً حرفيا من القانون الاستعمارى (مجاف لقيمنا ومبادئنا و عرافنا بنفس منطقه؟ فان قلنا هذا فلماذا إذن ابقينا عليه؟ ثم إن كان كل ما ابقينا عليه من موروثات "الطاغوت" فى الشرع العقابى باستثناء المواد العشر التى عدلت مطابق لقيمنا وتقاليدنا فما الذى يحملنا على التعميم فى اتهام شريعة الاخرين؟ ومن جهة اخرى ان كانت كل اضافتنا لهذا الشرع العقابى الطاغوتى هى الحدود والجلد فبئس الاستنتاج هو ان كل "موروثات الشرعية" لم تتفق مع قيمنا وتقاليدنا" هى الجلد والقطع والرجم وتعاطى الديات؟

ومن الجانب الاخر فان كانت مواد القانون القديم هذه التى ابقينا عليها هى حقا مخالفة لقيمنا ومبادئنا و عرافنا كما قال الاستاذ فلا نعتذر لانفسنا عنها عن عجز فاضح عن الاجتهاد الإسلامي الصحيح؟ إن مثل هذه التعميمات الجزافية تقضى بقائلها لحرج كبير. واحق الناس بالنأى بانفسهم عن التعميم الضار هم رجال القانون الذين يفترض فيهم وزن الكلمات بميزان من ذهب. على ان واقع الامر هو ان الحكمة الجماعية الإنسانية قد قادت البشر - بل كانت عقلهم ومجلسهم - للالتزام بقيم سلوكية معينة قبلتها كل المجتمعات، وهذا امر اشرنا اليه من قبل وسنأتى عليه فيما بعد.

اما الفجوة الثانية فى حديث الاستاذ فهى دعواه القاطعة بأن المبادىء والقواعد الاجتماعية فى السودان مستمدة من "الشريعة الاسلامية وقيمها". فلو اضاف الاستاذ إلى السودان كلمة المسلم لقبلنا عن رضا مقولته هذه. فالسودان ليس كله ديار مسلمين. وبصرف النظر عن الوزن العددى لغير المسلمين فهنالك كثير مدعاة لمثل هذا التحديد لما له من انعكاسات سياسية واجتماعية. وفى الحقيقة فان كثيرا من المبادىء الاجتماعية التى يستمد منها القانون فى بعض اجزاء السودان هى اعراف قبلية. وقد ظلت المحاكم فى كل المناطق تطبق قبل الاستقلال وبعده هذه الاعراف فى التقاضى والحكومة بين المتقاضين. كما ان تاريخ الاسلام فى السودان يشير الى ان هذه الاعراف قد اثرت حتى على تطبيق الاحكام الشرعية بصورة لايقبلها الشرع. وهذا أمر سنعود اليه فى فصل لاحق. وعلى اى فان الذى يعنينا فى هذه المرحلة من البحث هو التأكيد على ضرورة الحرص على الدقة فى التعبير، خاصة إن كان لذلك التعبير انعكاساته السياسية والاجتماعية.

اما كبرى الفجوات فى حديث الأستاذ فهى قوله بأن المجتمعات الأوروبية لاتستهجن الزنا والسكر والقذف لأن هذه الموبقات لاتخالف مبادىء وقواعد تلك المجتمع. وهذا مناط قولنا بأن جوهر القاعدة الجنائية هو ان ماتحويه فى

نموذجها القانوني مخالف للمبادئ وقواعد المجتمع وبالتالي فهو مستهجن اجتماعيا. وبصرف النظر عن هذا التركيز العربي على السكر والزنى وكأنهما جوهر الجرائم عامة، هذا الحكم القطعي يجافي الواقع مجافاة بالغة. فلو قال الاستاذ بان هذه الجرائم لا تستهجن لان الانحراف السلوكي الذي ينتج عن القصور الاجتماعي غير المعافى قد قاد الى مفاهيم خاطئة للحرية الشخصية لقبلت قوله عن طيب ، اما ان يقول بان هذه الموبقات تمارس لان القواعد التي تحكم المجتمع لا تستهجنها فامر عجاب. فما قول الاستاذ ان بريطانيا مثلا كانت تحرم اللواط بين شخصين غير متزوجين حتى صدور القوانين التي تعد تقرير [illegible] ولفندن مدير جامعة ريدنق (اللورد ولفندن فيما بعد) وهو تقرير عرض على مجلس العموم البريطاني. وقد سمت الصحف تقرير [illegible] (VICE REPORT) او يقول ان المبادئ والقواعد التي كانت تحكم بريطانيا مثلا قد تبدلت فيما بعد تقرير ولفندن وهي المبادئ والقواعد [illegible] ان المجتمعات العربية لا تستهجن السكر ولا تستهجن الزنى او لا تجعل كتب القانون في هذه البلاد بقوانين تمنع السكر في بعض الاماكن العامة وتحرم [illegible] الحانات على القاصرين [illegible] وتدين قيادة السيارات تحت تأثير السكر [illegible] وتشدد العقوبة على مرتكبي حوادث الطريق تحت تأثير السكر. فان لم يكن كل هذا استهجانا فكيف يكون الاستهجان؟ ان الاستهجان شيء والتحريم شيء آخر. او لم نشهد بلدا مثل بريطانيا تقضي [illegible] سنوات [illegible] هو سبنسر باركنسون بل هو الرجل الذي كان بعد حرب [illegible] كخليفة [illegible] تشرشل لا لشيء الا لانه [illegible] هؤلاء الدعاة المطهرين هي ان [illegible] وقد [illegible] الشرائع جميعها [illegible] متفاوتة. فالسكر قد عرفته المجتمعات الانسانية منذ قديم الزمان وكانت تقام له المهرجانات [illegible] الا وهو قانون حمورابي فيما يتحدث عن [illegible] وقد عرف [illegible] اليونان والرومان وجعلوا له [illegible] باخوس [illegible] ان المسيحية قد استهجنت السكر [illegible] [illegible] وحده الله عمر [illegible] السكر [illegible] حمورابي [illegible] [illegible] الذين يقرون ضيوعهم بزوجاتهم

إن أكبر خطأ في هذه الدعاوى الأخلاقية الموجهة هو انطلاقها من منطق اتهام الحضارات الإنسانية كلها باللاأخلاقية دون اعتبار أن لكل هذه الحضارات قيمًا أساسية هي الحكمة الجماعية لكل [illegible] النظر عن دينه، وهذه القيم هي المبادئ والقواعد الأخلاقية التي [illegible] عليها المجتمعات، وهي في الأساس قيم لليهودية والمسيحية بالنسبة للمجتمع [illegible] الغربي خاصة، وقيم البوذية والكونفوشيوسية والهندوكية بالنسبة [illegible] من غير المسلمين [illegible] هذا [illegible] حتى على [illegible] [illegible] قيم الحق والخير والجمال مثل اليونان.

وإن كانت كل [illegible] الغرب هي [illegible] اليهودية والمسيحية، هاتين الديانتين [illegible] يفرض حد القتل على [illegible] [illegible] يقبض بالآيات التي تدين [illegible] [illegible] أعمال [illegible] ففي رسالة بولس إلى أهل [illegible] [illegible] وهذا يقوم [illegible] الآخر حتى [illegible] [illegible] [illegible] التي هي [illegible] عهارة [illegible] دعارة. وفي الإصحاح الأول [illegible] الرسالة [illegible] [illegible] الوصية فهي المحبة من قلب طاهر وضمير صالح [illegible] [illegible] الأمور التي [illegible] قوم [illegible] إلى كلام باطل لا [illegible] [illegible] [illegible] الناموس [illegible] للأثمة والمتمردين والفجار والخطاة للدنسين والمستبيحين [illegible] وقاتلي الأمهات وقاتلي الناس والزناة ومضاجعي الذكور [illegible] [illegible] الحاسين. وفي قوله [illegible] الفتنة والإفساد [illegible] [illegible] دنس الزنى".

"فلا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الذي [illegible] [illegible] واحدة ويعلمون أنه لما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ماكيا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المسيحية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الكنيسة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ما ورد في إنجيل يوحنا ١١ : ٣٢ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والآخر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الأرض كله [illegible] رسالة [illegible] [illegible] ٣ [illegible]

[illegible]

[illegible]

وقواعد كلية جامعة تسري على الكل ولا تتعارض مع الطبع البشري وتقود إلى استقرار العائلة الإنسانية يسمونها الـ (Dharma) و الرشد ومن هذه القيم الفضائل الأساسية مثل ألا تقتل ، وألا تسطو على ملك الغير ولا تزن ، وألا تكذب وألا تسكر وهذه الفلسفة الدينية أقرب في جوهرها إلى فلسفة "كانت" والتي تطالب الإنسان بأن يسلك في أخلاقه ومعاملاته بالقدر الذي يصبح فيه سلوكه قانونا عاما للبشر وهذا هو ما سماه "كانت" بالالتزام الأخلاقي القاطع (Categorical Imperative).

فمن رسائل بوذا رسالة تدلل لعلى بحدة البصيرة جاء فيها حول الحياة العبثية ثمة نفر تعتمده من العهود القديمة مراراً يتبعه عامة الناس فعندما يستيقظ الناس من نيامهم كل صباح يبادرون بغسل وجوههم ومضمضة أفواههم ثم يتوجهون نحو الجهات الست الشرق والغرب والشمال والجنوب والأعلى والأدنى وهم يترجون ألا يصيبهم مكروه في يومهم ذاك ولكن تعليمات بوذا تقول بأن توجهنا لابد أن يهتدي إلى جهات الحقيقة الست فعلينا أن نبدأ يومنا بطهر وحكمة ولا سبيل لهذا إلا بمجانبة المفاسد الأربع ألا وهي القتل والسرقة والزنى والكذب وهي مفاسد لاتسيطر إلا على العقول الشريرة التي تقودها الشرور الأربعة ألا وهي الطمع والغضب والحماقة والخوف كما علينا أن نتفادى الوقوع في الحفر الست التي تفقد المرء متاع الدنيا ألا وهي السكر والمقامرة والسهر بغير طائل واللهو ومخالطة الأشرار ، وإهمال الواجبات .

وجاء في رسائل بوذا أيضا نصيحته للعاهرة (امبالي والتي كانت تدير منزلا للدعارة "من العسير على الفتاة الفاتنة أن تسلك النهج السوي إلا أن تعفت على الإغراء والشهوة عليك أن تذكري يا امرامبالي أن الفتنة والشباب لا يدومان ، بل يتبعهما المرض والألم والشيخوخة إن النهم للحب والغنى هو أكثر ما يغري النساء ولكن فلتذكري يا امرامبالي أن هاته الغايات ليست هي الكسب الخالد . الكسب الخالد هو العلم واليقين"

دعاة اليوم ... ودعاة الأمس :

إن دعاة الصحوة الإسلامية المعاصرة بإنكارهم لأية قاعدة أخلاقية تحكم مسار الإنسان في المجتمعات غير الإسلامية إنما يناقضون قامتهم أمام دعاة الإسلام الأول فإن كان أباؤنا الأولون من المفكرين والفلاسفة قد اعترفوا من فيض الحضارة التي وابوها . واعترفوا بفضلها ، وصلوا معارفها في التراث الإسلامي فإن فلاسفة الأخلاق من المسلمين لم يكونوا أقل أمانة ولاشجاعة فكرية ومن بين فلاسفة الأخلاق هؤلاء فقهاء مرموقون مثل الإمام ابن حزم ومن بينهم أيضا أكثر فلاسفة الأخلاق في الإسلام . مسكويه والذي سموه المعلم الثالث ، باعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول والفارابي هو الثاني (وفي هذا الاعتراف بفضل الأرسطوية بنفسه انعكاس حضاري عميق الدلالة لايفقه الانغلاقيون والذين لم

يدركوا أن الإسلام ليس بحاجة إلى الكذب على الآخرين ليثبت عظمته وشموليته)

وكان مسكويه هذا مكان تبجيل عند العلماء من أهل زمانه مثل الخوارزمي وأبي حيان التوحيدي كما احتل مكانا مرموقا في كتب الموسوعيين مثل الثعالبي في "تتمة اليتيمة" وقد ألف مسكويه للناس دستورا أخلاقيا سماه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) عمدة وصاياه فيه هو الدعوة للفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون في الجمهورية ألا وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ثم أشار من بعد للفضائل الصغرى التي قال بها أرسطو في الأخلاق النيقوماخية (رسالة أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس) ألا وهي إيثار الحق على الباطل في الاعتقاد ، والصدق على الكذب في القول ، والخير على الشر في الأفعال

بيد أن العرب لم يقفوا في نقلهم للحكمة ومبادىء الأخلاق على اليونان بل ذهبوا إلى الهند والفرس ليتعلموا منهم ، ومن أعظم أولئك الرواة الناقلين عبد الله ابن المقفع الذي نقل أخلاقيات الهند في كتابه "كليلة ودمنة" كما أورد أطيافا منها في كتابيه الأدب الكبير والأدب الصغير ومن جانب آخر احتلت المسيحية مكانا بارزا في دراسات بعضهم مثل الإمام الغزالي الذي أخذ عليه متهضمود إشارته للمسيح ومقولته بأنه لولا الثالوث وإنكار الرسالة المحمدية لكانت المسيحية تعبيرا خالصا عن الحق . وذهب مذهب الغزالي من الأشعرية في الإشارة إلى أثر الحكمة والأديان القديمة في علوم الأخلاق الماوردي ويحدثنا الماوردي في (أدب الدنيا والدين) بأن « أسس الأخلاق كتاب الله وسنة الرسول ثم يتبع ذلك بأمثال الحكماء وأقوال الشعراء لأن القلوب ترتاح إلى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد وذهب العالم الكبير في تحديده للأخلاق إلى نقل نفس الأوصاف التي أوردها أرسطو في (الأخلاق النيقوماخية) كما ترجمها إسحق بن حنين دون أن يشير إلى مصدرها

إلا أن من أهم من استرشد بالفلسفة الأخلاقية للحضارات السابقة الإمام ابن حزم ، وقد كان ابن حزم عالما موسوعي الاطلاع فياض المعرفة بالرغم من قسوته وغلظته على خصومه كتب ابن حزم (رسالة الأخلاق) وهي مبنية كلها على فلسفة أفلاطون ، ليحدثنا فيها عن أصول الفضائل وهي العدل والفهم والشجاعة والجود . كما يحدثنا عن الرذائل وهي الجور والجهل والجبن والشح وسعى ابن حزم من بعد ليجد نظائر لكل هذا في القرآن والسنة وكان ابن حزم شجاعا وأمينا مع النفس والعقل إذ ذهب يقول ، بلا مواربة ، إن الالتزام الخلقي بهذه الفضائل أشرف من التدين المظهري ويقول في هذا « ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك ولاتثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك فمن استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء وبعبارة أخرى فإن الالتزام بالقيم السامية هو جوهر الأديان لا التدين المظهري الذي هو استخفاف بالدين ، وأي استخفاف بالدين أكبر من المتاجرة به ، واستغلاله كسلاح لقهر من يخاصمهم على متاع الدنيا كما نشهد على عهدنا هذا .

ونعود على بدء لنقول ان انهيار الامم وتفسخ المجتمعات عملية انحصرت فيها وعن انحصرت لا يعود الى بنيانها الحيوى اساسه العلم والاقتصاد والقواعد الاجتماعية التى تحكم سلوك الناس وانما يعود الى الانهيار عندما تنغمس الامة فى الشهوات والملذات المسكرة بغيبتها عن ... فى وصف ظاهرة الانحلال هذه قبل ان يحدثنا اسروبيير غيوم يعرض عن عوامل انهيار الدولة الرومانية من كان فلاسفة اليونان يقولون ان الروح الانسانية تنقسم الى الروح العاقلة ويقابلها الرأس والعصبية ويقابلها الصدر والشهوانية ويقابلها البطن والفرج . فإن انهيار الدول عبر التاريخ لم يكن الا نتيجة تغلب الشهوانية على العقلانية ويصدق هذا الحكم على كل دولة بما فيها الدول الاسلامية لانه ما انهارت به واحدة من هذه الدول الا بسيادة النزعة الشعوبية (Hedonistic) على النزعة العقلانية فيها ولم يشفع للدولة الاسلامية انها كانت تدين بالاسلام وتجعل من القرآن دستورها او يحكمها خلفاء حسبوا انفسهم ظلال الله فى الارض وسموا معز الدين وعضد الدين وركن الدين .

ولقد قدمنا حديث الاستاذ الدكتور محيى الدين وحديثنا للدكتور العمد السامرائى وهو يتحدث عن سبب تصدى الاسلام وتشريعه فيه عن مجتمعات الطاغوت « والجاهلية » عن تحريم الربا وتحريم الخمر . ولذلك كان التركيز على هاتين الرذيلتين) بعقلانية او بعوامل موضعية او بحجة السرور التى لم تحققها بأمور التشريع الاسلامى وهو ... وقد نص ذلك القانون الاسلامى من اسما عند تنزله على نبيه المعصوم الذى بشر به بن عبد الله . ومع ذلك فسنعود من بلاد التيمور وبلاد السير وبلاد البربر وبلاد المغول ... نعود لنذهب معا الى سدة الخلافة فى بغداد دار السلام والى دار الامارة فى حلق الخيلاء ثم نعود معا الى مدينة الرسول على قرب عهد من البعث نرى كيف ان مظاهر الانحلال التى عششت تلك المجتمعات قد قادت الى سقوط الدولة وتقسيم الامة وما كان هذا الا بسبب نفاق الصفوة الحاكمة وفسادها فقد كان الحاكمون يحدون الضعيف ويحمون الشريف كما كانوا يسوطون السكير ويعفون من شراب الاعناب وان بقى الاسلام بالرغم من كل هذا فما بقى الا لان به ما يحميه ولان هناك رجالا ونساء من بسطاء الناس حفروا على دينهم وتمثلوا قيمه فى حياتهم

وفى اثناء تصفحنا معا فى رحلتنا هذه اعتمد الفحل الراحل الدكتور محمد حسين هيكل صاحب حياة محمد وصاحب الفاروق عمر وصاحب ذى النورين عثمان . كتب هيكل فى الجزء الثانى عن الفاروق عمر يحدث نفس العبقرى عن الحياة الاجتماعية فى عهد عمر وهو يروى كيف ان الاسلام قد قلم من اظافر التعصب القبلية وحد من افتتان الناس باشباع الشهوات ثم بعد ما ان جاء الفتح على العرب المسلمين من مغانم وما نقل من حياة البداوة ونقلها الى حياة الحضر فى العراق والشام ومصر بكل مباهجها حتى عادت الى كثير من النفوس نزعتها الاولى تتمتع المدى بالحياة . ويروى هيكل انه (كان للعرب فى جاهليتهم غرام بالنبيذ والخمر وولع بالنساء والغناء وقصر فى إشباع الشهوات بالقدر الذى

يسر لهم حظهم من الرخاء وشظف العيش فما كان لفتح وعظم حظهم من الرخاء فصارت سبب المتع في متناول أيديهم شرع كثيرون منهم إلى إرضاء ما أحبت نفوسهم من قبل ومن أسرع ما هيأ لهم المنطق وسيلة الاقتناع بأنهم لا يخالفون في ذلك عما عن الله به وما نهى عنه ومن أقام حدوده فذلك عاد منهم إلى الشراب من عاد وهو يزعم أن لا إثم عليه فيما يتناوله منه. ولم يفرض الله حدا لشارب ولم ينزل رسول الله ولم يزل أبو بكر شارب عقاب ... من النساء فقد أرضى وله الكثيرين بهن ما ملكت أيمانهم منهن فقد كانت سبايا الفرس والروم ومنهن فتيات الجمال والدلال يقتسمن بين الجند كما تقسم أموال الفيء ويعرضن في الأسواق رقيقا يبتاع منهم من شاء أن يرضي بهن هواه" (ص ٢٦٢)

ومضى الكاتب لفحل يروي قصة هيام عبدالرحمن بن أبي بكر بليلى الرومية وفتنته بها فتنة جنون حتى ذاع أمره في المدينة مما جسر شقيقته أم المؤمنين لتزجره وهي تنكر حديث الناس عن هذا الأمر ومن كان من أرجح لسمتون بن أبي بكر الصديق إلا أن قال "يا أخية دعيني فوالله لكأني أرشف من ثناياها حب الرمان" وإن كان هنالك من يعزو أقبال الكثيرين من العرب على الشرب والنساء إلى الحروب الدائمة والتي تثير في النفوس شهواتها إلا أن هيكل لا يرى أن هذا التفسير وحده كاف لتبرير حرص العرب على هذا المتاع ودليله على هذا هو استمرار هذا النحو بعد انقضاء عهد الفتح حيث ظل كثيرون يتوفرون على الشراب ويولعون بالنساء في عهد الأمويين وفي عهد العباسيين وفي عهود الانحلال التي تلت هذين العهدين ولم يكن لرأي العام شديد الإنكار على أصحاب هذا المتاع، بل كان الناس يحسبون الاستمتاع لمن يروي عنهم ومن يوصف به متعهم ولا أحسبني أخرف سعر أبلغ من الافتتان في الخمريات والغزل ما بعث الشعر العربي" (ص ٢٦٥).

كل هذا هو حال المسلمين عموما بعد عصر الابتذال بدر منها بينهم ولهذا نعد أسرى لنيم الخلفاء مثل عمر الذي لم يقف من كل هذا الذهب وهذا المتاع حتى ذلك الذي لم يحرمه الله موقف المتهاون بل كان عمر قاسيا على كل من وقع في يده من العواذ وكان أشد قسوة على الأقربين ومن ذلك تعزيره لابنه عبدالرحمن بالحبس بعد أن حد جلدا على السكر حتى مات في محبسه وليس عمر من الذين يسرون الناس بالعدل ويسرون بأنفسهم وإلا لما أصبح إماما يقتدى به فقيم الدين ومثله العليا عند الذين آمنوا وزادهم ربهم هدى تعلو على وشائج القربى فالإسلام يعرف الأقربين واحدة هي البر والتقوى "قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح" (هود ٤٦) ومن أبلغ هذا المنطق يحكم تصرف عمر في الأمور في كل حكامه حتى إنه استدعى ابنه عبدالله (وما كان عبدالله هذا واليا أو حاكما) ليحاسبه على إبل اقتناها ابنه بحر ماله قال عمر ما هذه الإبل ياعبدالله؟ قال "إنها إبل اشتريتها أنضاء (هزيلة) وبعثت بها إلى الحمى (المرعى) مثلي مثل سائر المسلمين" قال عمر "ويقول الناس حين يرونها ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين يا عبد الله استرجع رأس

مالك واجعل ماقي ثمنها في بيت المال" فعمر امير المؤمنين لم يمنح ابنه عبدالله "وسام استحقاق" كما فعل أميرنا وخليفتنا النميري مع اخيه مصطفى الذي قلده وسام الاستحقاق تكريما على بلائه في بناء الاقتصاد الوطني وتشهد المحاكمات التي تدور اليوم في السودان كيف أن باني الاقتصاد الوطني هذا كان واحدا من اكبر معاول هدم الكيان الاقتصادي السوداني مرة بالاسهاب ومرات عديدة بالإفساد ومع هذا فلم يستح إمام السودان الذي جعل منه الاسلاميون حاميا للبيضة وراعيا للذمة يومذاك من ان يقف على المنبر ليردد على الناس حديث الرسول الكريم "والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها" وما كان يعني اهل السودان يومها امر الزهراء فاطمة بنت محمد وانما كان يعنيهم كثيرا امر مصطفى بن محمد شقيق حاكمهم

إن تطبيق عمر بن الخطاب لاحكام الإسلام على اله وذويه قبل غيرهم هو الذي جعل الناس يقبلون منه طواعية حدة لابي محجن الثقفي مع كل سدة بن محجن وباسه في سبيل الاسلام وكان ابو محجن هذا يعرض في اسراف وتغني

إذا مت فادفني الى اصل كرمة	تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولاتدفنني بالفلاة فإنني	اخاف اذا مامت ان لا اذوقها

كما تقبل الناس طواعية قسوة عمر على ولاته ولم لايفعلون وهو الذي قسا على ابنه عبدالله وهو مواطن عادي. قبل الناس قسوته على ابي هريرة واليه على البحرين. وقد كانت له افراس تناتجت، وعطايا تلاحقت فامره بردها الى بيت المال وهو يقول "لقد استعملتك على البحرين وانت بلا نعلين" وقبلوا قسوته على عمرو بن العاص واليه على مصر وقد فشت له فاشية من خيل وابل وغنم. كتب عمر الى عمرو يقول "اكتب لي من اين اصل هذا المال ولاتكتمه" فرد عمرو قائلا "إني بارض السعر فيها رخيص وإني أعالج من الحرفة والزراعة ما يعالج اهله، وفي رزق أمير المؤمنين سعة. والله لو رأيت خيانتك حلالا ما خنتك فاقصر ايها الرجل فإن لنا احسابا هي خير من العمل ان رجعنا اليها عشنا بها" ويكاد يرى ابن العاص قد اخذته العزة بالاثم وعادت اليه عنجهية الجاهلية الاولى فاخذ يباهي بحسبه ولم يفطن الى حكمة عمر الخالدة بان ولاة امر المسلمين لابد لهم ان يكونوا كامرأة قيصر فوق مستوى الشبهات ولم يقنع عمر برد واليه بل رد عليه رد مصقعا حمله محمد بن مسلمه (وكان على عهد عمر اشبه شيء بما نسميه اليوم بالرقيب الإداري) يقول فيه "لايعني عنك أن تزكي نفسك وقد بعثت إليك محمد بن مسلمة فشاطره مالك فإنكم ايها الرهط من الأمراء جلستم على عيون المال لم يزعكم عذر تجمعون لابنائكم وتمهدون لأنفسكم اما انكم تجمعون العار وتورثون النار".

وبجانب هذا فقد كان الفاروق ايضا جد حريصا على الا يبقى للناس ما يقود إلى الفتنة فقد عرف أن نساء المدينة قد افتتن بفتى مليح وسار ذكره في الافاق،

اسمه نصر بن حجاج وكان نساء المدينة على عهد عمر يتغنين به في خدورهن وينشدن :

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج

فناداه عمر فإذا هو فتى صبيح طويل الشعر فأمره بأن يقصه فقصر . ثم أمره بأن يعتم فقعل فكان مليحا في كلا الحالين ومع هذا لم يجد عمر في شرع الله مايبيح له أن يودع الفتى الصبيح في السجن ، أو أن يغلظ عليه ، أو أن يسن له حدا اسمه حد الشروع في الزنى كما تفعل محاكم محتهدي عصرنا في السودان ، وإنما منحه مالا وغربه (أي نفاه) إلى العراق حتى يتاجر هناك بماله وهو يقول للفتى : « والله لا تجامعني بأرض أنا بها » .

كان هذا هو الحال في عهد عمر ، وعلى قرب عهد منه انبعث رجال يسرقون ومنهم ابن أمير المؤمنين ، ونساء يتغنين بالشرب ويهمن بالفتيان ، وولاة تهفو نفوسهم إلى متاع الدنيا ومنهم صحابيون أجلاء ، ثم أمير للمؤمنين لا تأخذه في الحق لومة لائم يحاسب النفس قبل الغير ، ويسن حميد السنن بدءا بذاته . وذهب الفاروق من بعد إلى رحاب ربه فاستعلت فتنة كبرى قادت إلى ملك عضوض ، وياهول ما رأت ديار المسلمين بعد ذلك ! ياهول ما رأت من فسوق أمراء المؤمنين ومن مجالس الشرب العطل ومن أنماط القذف الفاجر بالمحصنين والمحصنات ! ومن فجور دونه فجور الجاهلية الأولى فجور البداوة غير فجور الحضارة .

ويحدثنا التاريخ كيف أن الوليد بن عقبة ، على عهد عثمان بن عفان ، قد أم الناس وهو سكران وصلى بهم الصبح أربعا وهو يقول : إن شئتم زدتكم ! فحده عثمان وأمر بعزله . وكان خطأ عثمان الأول هو توليته الوليد هذا الكوفة بحكم قرابته له بعد أن عزل عنها وإليها الصحابي العظيم والفاتح المقدام سعد بن أبي وقاص ولم يمنع عثمان عن توليته أن الوليد هذا هو الفاسق الذي نزلت فيه الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين » (الحجرات - ٦) .

وظل الوليد يشرب الخمر حتى في غزواته التي يقود فيها جيش المسلمين وقد أورد ابن القيم في (إعلام الموقعين) عن علقمة أنه قال : « كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا إلى أن نحده .

قال حذيفة : أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم » . وأورد ابن القيم هذه الواقعة في معرض حديثه عن تعطيل الحد لمصلحة راجحة وهي حاجة المسلمين إليه وخوف ارتداده ولحاقه بالكفار .

وانتهى الأمر من بعد الراشدين إلى ملك عضوض ، وأمراء للمؤمنين ليس لهم من الإيمان إلا اسمه . وقد روينا في كتاب سابق ما أورده الجاحظ في كتابه (التاج في أخلاق الملوك) حول آداب الشرب بين الملوك . يحدثنا عبد الله بن جعفر الجاحظ فيقول : « كان يزيد بن معاوية لا يمسي إلا سكران ولايصبح إلا مخمورا

وكان عبد الملك بن مروان يسكر في كل شهر مرة حتى لا يعقل في السماء هو أو في الماء . ويقول وإنما أقصد في هذا إلى إشراق العقل وتقوية منة الحفظ وتصفية موضع الفكر . وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يوما ويدع يوما . وكان سليمان بن عبد الملك يشرب في ثلاث ليال ليلة . ولم يشرب عمر بن عبد العزيز ولا سمع غناء إلى أن فارق الحياة . وكان هشام بن عبد الملك يسكر كل جمعة . وكان يزيد بن الوليد والوليد بن يزيد يدمنان اللهو والشرب . وكان مروان بن محمد يشرب ليلة الثلاثاء وليلة السبت . وكان السفاح يشرب عشية الثلاثاء وحدها . وكان المهدي والهادي يشربان يوما ويدعان يوما . وكان الرشيد يشرب في كل جمعة . وكان المأمون في أول أيامه يشرب الثلاثاء والجمعة ثم أدمن الشرب عند خروجه إلى الشام » .

وقد كان كثير من هؤلاء الخلفاء ينادمون الشعراء الذين يتغنون بالخمر ولهم فيها دواوين . فعبد الملك بن مروان ، مثلا ، لم يكن ينادم إلا الأخطل ذلك الشاعر النصراني المبدع السكير والذي كان ينشد بين يدي أمير المؤمنين وهو ثمل مفتتحا قصائده بالتغني بالخمر . ومن ذلك قصيدته الفريدة « خف القطين » .

وكان المتوكل يختص البحتري وقد شهد البحتري مقتل الأمير في مجلس شربه على يدي ابنه المنتصر . وقد كان المتوكل يفضل ابنه المنتصر على أخويه المعتز والمؤيد فجعله وليا لعهده ثم تغير عليه فما كان من الابن إلا أن تآمر على أبيه فقتله وتحسب المتوكل قتله على يد ابنه فأسماه المنتظر (أي الذي ينتظر وفاته) ورثى البحتري صديقه الأمير وهو يقول :

ولو كان سيفي ساعة القتل في يدي ... درى القاتل العجلان كيف أساوره
حرام على الراح بعدك أو أرى ... دما بدم يجري على الأرض مائره
أكان ولي العهد يضمر غدرة ... فمن عجب أن ولي الأمر غادره
فلا ملي الباقي تراث الذي مضى ... ولا حملت ذاك الدعاء منابره

فالبحتري يحرم الراح على نفسه لا لأن الله قد حرمها وإنما لأن نديمه أمير المؤمنين قد قضى نحبه . وقصيدة البحتري مع هذا من عيون الشعر بالرغم من كذبه الفصيح فما كان في مقدور ذلك الشاعر أن يساور المغيرين أو يرد العاديات عن أمير المؤمنين .

ولم تقف مجالس الأمراء عند حد الشرب . والتغني بالخمر بل عرفت القيان والجواري الخرد . ومن بين هذه المجالس مجلس يزيد بن الوليد الذي أجاد في وصفه أبو حمزة الخارجي . وكان فسوق الأمويين قد حمل أبا حمزة هذا على الخروج عليهم وهو يدعو لخلع مروان بن محمد . ويروي الجاحظ في (البيان والتبيين) مقالة أبي حمزة هذا في يزيد : « الذي يأكل الحرام ويشرب الخمر ، ويلبس الحلة قومت بألف دينار . وقد ضربت عليها الأبشار ، وهتكت فيها الأستار

جنانة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه حتى إذا أخذ منه الشرب كل مأخذ قد ثوبه ثم التفت إلى احداهما فقال : ألا اطير ؟ نعم فطر الى لعنة الله وحريق ناره والیم عذابه . فأي تبدل ، وأي تحول ، وأي استهتار أكبر من هذا ؟ ومن ولاة الامر هؤلاء من حماة الدين قد افتقدوا حتى نخوة سادات القبائل التي حملت بعضهم على ترك الشرب مثل العباس بن مرداس السلمي الذي قيل له : لم تركت الشراب وهو يزيد في حرارتك وسماحتك فقال : « أكره أن أصبح سيد قومي وامسي سفيههم » .

ولم يكن بعض الفقهاء بأحسن حالا من أمرائهم فالناس على دين ملوكهم فالسمرقندي يحدثنا مثلا في كتابه بالفارسية (جهار مقاله) أي المقالات الاربع أن « ابن سينا كان يتهيأ لمجلس الشراب والغناء بعد صلاة العشاء » . وابن سينا هذا هو فيلسوف الإسلام العظيم وصاحب البحوث الالهية في التوحيد ومؤلف كتاب إثبات النبوة .

كما كان بعض القضاة الذين يحدون الشارب معروفين بين أهل زمانهم بالشرب والتهتك . ويروي لنا الثعالبي في (يتيمة الدهر) عن أبي قريعة وابن معروف والقاضي التنوخي وكلهم من مشاهير القضاة في زمانهم قوله : « ما منهم إلا ابيض اللحية طويلها . لقد كانوا يجتمعون ليلتين كل اسبوع عند الوزير المهلبي وقد اطرحوا الحشمة ، وانغمسوا في القصف والخلاعة ، وأقبلوا على الشراب في كؤوس ذهبية يزن الواحد منها ألف مثقال ، وكانوا يغمسون لحاهم في الكؤوس المملئة ويبقعونها حتى تتشرب ما في الكأس من شراب يرش بعضهم بعضا بالخمر المتشربة في لحاهم ويرقصون جميعهم على شيبهم وعليهم ملابس الشرب المصبغة ، فإذا أقبل الصباح عادوا لعاداتهم في التزمت والتوقر واحتفظوا بهيبة القضاء وحشمة المشايخ الكبراء » (اليتيمة الجزء الثاني)

اخلاق الاسلام : والقذف البذيء .

ولم يقف انفراج الحشمة هذا عند مجالس الشرب والغناء بل تجاوزه إلى القذف البذيء ونعرف كيف كان عمر يغلظ على الشعراء العابثين ومن ذلك حبسه للحطيئة لأنه كان يقول الهجر ويذم الناس بما ليس فيهم . وقد عاد الحطيئة ذلك الشاعر المقبوح قصير القوائم ، إلى بذاءته بعد موت عمر . ولعلّ ما يحملنا على الإشارة للقذف هو حديث الدكتور محيي الدين الذي يقول فيه إن القذف في العرب القديم ليس بذات الأهمية التي عليها في المجتمع الإســلامي .

وسنتناول نماذج محزنة من القذف بفحش القول واستباحة الحرمات والتنابذ بالالقاب ، في عهود كان فيها دستور الناس هو القرآن ، واحكامهم هي اياته البينات . ولم ينج من ذلك القذف حتى المرموقين من أبناء الخلفاء . فصاحب نهج البلاغة يحدثنا عن تعيير عبد الله بن الزبير لمحمد بن الحنفية وتسميته بابن الأمة

حتى رد عليه محمد بقوله « يامعشر قريش وما ميرني عن بني الفواطم ؟ أليست فاطمة بنت رسول الله حليلة أبي وأم إخوتي ؟ أو ليست فاطمة بنت أسد بن هاشم جدتي وأم أبي ؟ أما والله لولا خديجة بنت خويلد لما تركت من بني أسد عظما إلا هشمته » وهكذا يشهد عبد الله بن الزبير وهو واحد من بني الفواطم يتقهقر إلى جاهليته الرعناء ، وقبليته المستعلية وكأنه لم يقرأ حديث الرسول الكريم في خطبة الوداع « أيها الناس إن الله تعالى أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم وآدم من تراب . ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى »

وبلغ التوقح على أيام الفتنة تلك حدا بالغا حتى مس شيخ العابدين عبد الله بن عمر عندما وصف الحجاج بالكذب لأنه اتهم ابن الزبير بتحريف القرآن فما كان من ابن جلا الطاغية إلا أن قال « اسكت فإنك شيخ قد خرف وذهب عقله . يوشك أن يؤخذ فتضرب عنقه ويجر وقد انتفخت خصيتاه يطوف به صبيان أهل البقيع (الطبقات الكبرى لابن سعد) فما هذا إن لم يكن هو القذف الفاحش ؟!

ونجيء من بعد إلى ديوان العرب والذي قال فيه الدكتور هيكل « ولا أحسبني أعرف شعرا بلغ من الافتنان في الخمريات والغزل ما بلغه الشعر العربي » وإن كان العرب قد عرفوا تفشي الهجاء الإقذاعي ، لا هجاء السخرية والتندر في جاهليتهم . فإن بواعث ذلك الهجاء كانت هي التفاخر القبلي ومع كل إقذاعه لم يعرف الشعر الجاهلي الفحش الذي عرفه في تهاجي شعراء الأمويين وتهارشهم . وعندما جاء الإسلام كاد يمحي من ديوان العرب هجاء التفاخر الجاهلي ، إذ لا نسب بين الناس في الإسلام إلا نسب البر والتقوى ولهذا فقد كان تهاجي الشعراء على عهد الرسول ، تهاجيا عفيفا لايرقى إلى حضيض الإسفاف بل يجنح إلى استلهام المواعظ من المواقف مثل قول عبد الله بن الزبعرى حول موقعة أحد :

أبلغا حسان عني آية   فقريض الشعر يشفي ذا الغلل
كم قتلنا من كريم سيد   ماجد الجدين مقدام بطل
ليت أشياخي ببدر شهدوا   جزع الخزرج من وقع الأسل

فيرد عليه حسان بن ثابت شاعر الرسول ورجل المواعظ بقوله

ولقد نلتم ونلنا منكم   وكذاك الحرب أحيانا دول
نضع الأسياف في أكتافكم   حيث نهوى نهلا بعد نهل
وعلونا يوم بدر بالتقى   طاعة الله وتصديق الرسل

ثم جاء من بعد إلى سدة الحكم بنو عبد شمس فأحالوها كسروية ، وسار الشعراء سيرة أغلبهم في القصف والمجون ، بل انحدر أكابرهم بالشعر إلى ما لا هو من الإسلام في شيء ولا هو من الأدب العام في شيء وعلنا نعود إلى شعراء النقائض ومن عاصرهم لنرى نماذج من فاحش القول لايبيحها دين ، ولايرتضيها كريم فالأخطل لم يتورع عن اتهام أم النابغة الجعدي بالعهر ومواقعة الرجال وهو يقول :

وما أم ربوت على يديها   بطاهرة الثياب ولا حصان

وجرير يذهب به الفجور إلى أن يصف مواقعة أم البعيث للرجال ابعلاط ، ولعله كاذب في دعواه ، بألفاظ لاترد إلا في الحديث عن لقاح اسهامم مثل قوله " لقح عجلان بها فاستعلجا " ويمضي جرير في وقاحته ليناس فرسان مجاشع ويقول بانهم عند العطش لايجدون ما يروي ظماهم غير ماء الرجال (أي يرضع كل واحد منهم آلة صاحبه)

إذا استقام الدهر أو تعوجا   كل بني مجاشع تلمجا
من ناطف يسلج منها سلجا   ماء الرجال ....

إن مثل هذا القذف الذاتي في المحصنين والمحصنات إنما هو واحد من موجبات الحدود قبل حد السكر ، فحد القذف قطعي في القرآن وليس هذا هو شأن السكر بل إن اجتهاد الخلفاء في فرض حد للخمر قد انبنى على حد القذف في القرآن باعتبار ان السكران يهذي وإن هذى قذف فاحد القذف قياس لحد الشرب

ولن نمضي مع شعراء النقائض في قباحتهم فبعضها لايصلح للنشر وإن طفحت به الكتب ومن أكثر ما اورد الرواة من قصائد مبتورة خشية ان يرددوا الفاظا نابية تملأ الفم مثل قول جرير في البعيث .

نشدتك يابعيث لتخبرني   البيلا ... امك ام نهارا

لن نمضي معهم في هذا إثباتا لتجاوزهم الشرائع والاعراف ـ أو ما أسماه الدكتور محيي الدين بالمبادئ والقيم الاجتماعية ـ بل نود أن نشير أيضا إلى تعييرهم خصومهم بالعبودية كأقوال جرير في الأشعث او تعييرهم بامتهان المهن الحقيرة كأقوال جرير في آل الفرزدق وقد كانوا يعملون بالحدادة ، أو تعييرهم لخصومهم بدفع الجزية كهجاء جرير للأخطل ، وما كل هذا من الإسلام في شيء

ثم جاء من بعدُ العصر العباسي الذي عرفت فيه عمالقة الشعر الذين لم تعان أغلبهم من السادية المريضة التي يجدها المرء في ديوان شعراء النقائض الذين كانوا يصفون المواقعة . كما يصفون وصفا دقيقا ما كان يسميه الفيكتوريون بالأشياء التي لاتذكر Unmentionables بصورة تتضاءل امامها مناديل مجلة (البلاي بوي) وكان أولئك الشعراء يومذاك هم فوتوغرافيو المجتمع وليس في كل ما نقول انتقاص من قدراتهم الشعرية ، فالأخطل وجرير والفرزدق من فحول الشعراء العرب وعلى كل فمع أن أغلب شعراء العصر العباسي لم يبلغوا مبلغ اسلافهم في الهتر والبذاءة فإن ديوان الشعر العباسي ليطفح هو الاخر بقصائد كثير تدعو إلى الانحلال من كل قيم ولنذكر في هذا المقام تغني أبي نواس بالغلمان نداءا بغلامه احمد الذي يرتجيه في كل نائبة وهو يدعو للسوءة ، ويعترف أمام العالمين بالمعصية :

يا احمد المرتجى في كل نائبة   قم سيدي نعص جبار السموات

إن الشذوذ الجنسي ليس ظاهرة عباسية وإنما هو انحراف مسلكي عرفته أغلب الحضارات. ولذا فالذي نحن بصدده ليس هو الإشارة إلى الانحراف وإنما هو هذه الإباحية وهذا التهتك اللذان لايستتر معهما الناس على بلواهم. فشعر أبي نواس كان يقرأ في مجالس الملوك، ويردده العامة في خلواتهم، ويعلم للنابغ باعتباره من عيون الشعر العربي، وحقا هو من عيون الشعر. وقد عرف أدب الغرب الكثير من الكتاب والشعراء الذين ابتلاهم الله بهذه الانحرافات الا اننا لا نذكر أن واحدا قد عمد لمثل هذا التهتك في أدبه الانشائي. فقليل من القارئين يعرف مثلا أن شيخ شعراء الإنجليزية في هذا العصر اودين (W. H. Auden) واحد من أولئك المنحرفين، ومع هذا فالجنس هو أقل الأشياء أهمية في شعره. بل إن شعره كله هو خطاب ثوري، وقد عاش أودين جزءا كبيرا من حياته مع «إخمده المرتجي» وهو فتى من بروكلين يدعى تشستر كولمان دون أن يشير له بحرف واحد في دواوينه العدة، وإن جاءت هذه الإشارة تلميحا، فيما يقول النقاد، في مقاربته للعلاقة بين سيقموند وسيقلايند في أوبرا فاجنر الخالدة.

ولم يكن ابو نواس هو فاس الهجر الوحيد في دولة بني العباس. فقد عرف ذلك العصر ايضا أطيافا من الإباحية في شعر المجون مثل الشاعر بشار بن برد والذي كان يقول:

قالوا حرام تلاقينا فقلت لهم ... ما في التلاقي وما في قبلة حرج
من راقب الناس لم يظفر بحاجته ... وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

ولم يك فتك شاعرنا هذا فتكا في حومة الجهاد لرفع رايات الإسلام. وكان بشار هذا مع كل ابداعه، لا يقل عن جرير في فحشه ومثال ذلك قوله في حماد عجرد:

مالمت حمادا على فسقه ... يلومه الجاهل والمائق
ما بات الا فوقه فاسق ... . أو تحته فاسق

ولم ينج من مثل هذا القذف المفضوح حتى شعر المتنبي صاحب الحكم الداوية. فقصيدته في [illegible] مثال واحد للاسفاف. ولعل هذا هو الذي حمل واحدا من شراحه على الاعتذار عما ورد من شعر المتنبي. يقول عبدالرحمن البرقوقي بأنه ما كان يستتر [illegible] لا نخوفه من تهمة التحريف [illegible] [illegible] إنا تصرفنا في الديوان ان حذفنا منه بعض شعر المتنبي [illegible] الناس الصر **لما أثبتنا هذه الأبيات التي ينبو بها السمع».**

إن ما [illegible] من نماذج حول الانحراف المسلكي عند [illegible] المومنين [illegible] منهم والحمير وعند فحول الشعراء [illegible] ويرتكبون الفاحشة [illegible] سبيلا» لم نعن ان نقول به ان كل هذه [illegible] صفة [illegible] المجتمع الاسلامي وحده كما [illegible] الاسلاميون [illegible] [illegible] اسموها «إباحة [illegible] [illegible] [illegible]

العربية. ولو ذهبنا مع هؤلاء الدعاة في منطقهم لأوقعنا أنفسنا وأوقعناهم في حرج كبير. فهل نستطيع مثلا أن نقول ـ كما قال الدكتور محيي الدين ـ بأن بعض أمراء المؤمنين كانوا يشربون ويزنون لأن تقاليدهم ومن يليهم لا تستنكر هذا؟ وهل نقول مع أساتذة الجامعة الذين ينسبون كل موبقات مجتمعنا إلى القوانين الوضعية أن التفسخ الذي شهده العصر الأموي والعصر العباسي يعود إلى القوانين التي كانوا يحتكمون إليها، والقانون الذي كانوا يحتكمون إليه هو كتاب الله؟

وحقيقة الأمر هي أن صلاح الناس والمجتمعات لا تقرره القوانين وإنما تقرره أو ما يقرره التربية والقدوة. فصلاح الناس بصلاح ولاتهم، وصلاح قادتهم وصلاح معلميهم. وقد شهدنا كيف أن مجتمع المدينة على عهد الرسول الكريم والشيخين كان مجتمعا نموذجيا لا لأن أرض الحرمين هي مهبط الرسالة وإنما لأن الذين توافروا على هذه الرسالة كانوا يعيشون قيمها في خاصة أنفسهم. فلو كانت القوانين تجدي لأحدثت في تهذيب الولاة والفقهاء الذين مارسوها على الناس في العصر العباسي. ولو كان الوعظ يجدي لأجدى في مجتمعات كان فقهاؤها فحولا بحجم أبي حنيفة وابن حنبل. إلا أنه مع فقه أبي حنيفة شهد الناس خليفتهم يخالط القيان، وشهدوا فاحشهم يشرب ويحد الشارب فما كان منهم إلا أن ساروا على دين ملوكهم ووزرائهم. ولو كان دعاة الصحوة المزعومة صادقين مع النفس لأمعنوا النظر من حولهم في القيادة ـ القدوة في دولة الصحوة تلك وهي قيادة دعا أمر عسكرها بين الناس قبل أن تكون هناك محاكم تورد وقصاص شرعي. فما الذي كان يرتجيه هؤلاء الدعاة من دولة يحكمها أعلم دعاة وهي الساقين حسب نفسه ... ، الرشيدين ... من يخلو جوفه إلا ... السياسة الذين جعلوا الدين مطية ولكنه بفقهاء الذين اتخذوا كتاب الله تجربة. ومع هذا فقد كان وكانوا يعرفون بأن التركيز على الحدود ... لإقرار الحدود بعينها لم يقصد منه إلا ... والتشهير ... ، وعندما تم تطبيقهم حدود الله القطعية في أبناء البشر ... لهم ما يساوي من حدود مثل حد الشروع في الزنى.

الأخلاق .. والتركيبة الاجتماعية

وما حسبنا أن الإمام ... هم ... حسب ... الذين هرعوا يبايعونه تحت الشدة ... قد ... التركيبة ... إحلال الدولة ... التركيب الاجتماعي والاقتصادي ... المجتمع السوداني ... الاجتماعي السوداني يحدثنا عن ... تكشف عن ...

وسنعرض ... السودانية ... الذين هم ... من مناطق ... السودانية ...

التي أعدها الأستاذ تاج الأسياء الصوفي مع فريق من باحثي وزارة الشؤون الاجتماعية حول البغاء في بورتسودان (ديم موسى وديم سيو) وتمثل هذه الدراسة في واقع الأمر تحليلاً للفقر في بعض عوالم الشرق حيث شرح الفتيات جريا وراء الرزق وبحثا عن العمل وسعيا من أجل الزواج كما هي بحث ودراسة للواقع الاجتماعي في مدينة مثل كل مدن السودان لها مراكز سكنية منبوذة اجتماعية تستتر بكل شيء وبها جماعي يعسكر فيه رفيق اجتماعي وفي هذه المراكز السكنية الهامشية يعيش الناس في الأكواخ ومدن الكرتون ويفتقر ماء الشرب من الجمعيات العامة على طول أبواب ومستوى جودة الإنسان مع حياة الحيوان وقد أفادت الدراسة عبر تحليل بعض العينات عشوائية ... عن الفتيات اللائي وفدن من مناطق الغنى عمر في دوكر او القضارف وفدت من مدخل الأمراء قد سعين للحصول على عمل غير ... وجئن كلهن للمدينة هربا من ضيق العيش في الريف كما منعهن الهزال من ممارسة العمل اليدوي القاسي وحرمهن الجهل من فرص العمل المكتبي.

ومن كان أحرى الذين يصفون الفتيات بالسلامة أن يصفو على دراسة السنوي الاجتماعية حول المرأة والجريمة وواحدة من هذه الدراسات هي الدراسة التي أجريت لسجن أم درمان في الثمانينات والتي تشير إلى أن ٦٦٪ من نزيلات السجن كن بلا عمل قبل القبض عليهن وأن ٣٪ منهن دخلن السجن لاتهامهن بالإقامة بدون جواز (الأثيوبيات) وفي تصنيف ... تشير الدراسة إلى أن أعلى نسبة بين السجينات هن المطلقات ومن بعدهن الأرامل كما تشير إلى أن ٦٠٪ من نزيلات السجون لم يدخلن المدرسة إطلاقاً وبكسه تصنيف بانت عن أن ٨٠٪ منهن قد دخلن السجن لأول مرة و ١٨٪ دخلنه للمرة الثانية ولا يزيد عدد المترددات على السجن على ٢٪ ولا نرى بعد هذا في كل هذه الأرقام أن دوافع الجريمة بين النساء هي في جوهرها الجهل والإملاق أو لا نرى أسرار كل هذه الحقائق التي تشير إليها بما هي حقائق اقتصادية واجتماعية ... وروحية

وفي واقع الأمر كانت هذه الظاهرة محل دراسة هامة على المستوى الدولي قامت بها لجنة حقوق الإنسان بناء على التقارير التي توافرت عند الأمم حول شبكات تجارة الرقيق الأبيض. ولم يكن اهتمام لجنة حقوق الإنسان بهذه الظاهرة إلا لإدراكها لأبعادها الإنسانية ومساسها المباشر بحرية الإنسان وحقوقه فالإنسان ليس سلعة تباع وتشترى وقد كلفت اللجنة السفير الفرنسي استانو فرناند لوران بإعداد تقرير متكامل حول هذا الأمر وقد رفع هذا التقرير للجنة حقوق الإنسان والجمعية العامة من بعد لجنة الثمانينات. وتناول التقرير دراسة تجارة الرقيق الأبيض كنظام اقتصادي مغلق منها كما تطرق إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تقود إليه وبعد لوران إلى جوهر القضية عندما أدان الأنظمة الاجتماعية في الكثير من البلاد التي تعتبر المرأة مخلوقا مضطهدا وحالة ميئوسا منها داعيا إلى عقد اتفاق دولي لإلغاء جميع أنواع التمييز ضد المرأة

أو لا يجب أن تتجه جهود المصلحين ، والحال هذه ، إلى أسس الداء بدلا من معالجة ظواهره ؟ أو لايرى كل هؤلاء المصلحين والعلماء ومتخذي القرار أن كل التجارب التاريخية التي أوردنا تشير - بما لايدع مجالا لشك - الى أن المشاكل الاجتماعية والانحرافات الخلقية لايعالجها القانون مهما سما وانما يعالجها استئصال دواعيها .

لقد أسلفنا القول إلى أن المحنة الكبرى لدعاة الصحوة الإسلامية عبر العالم الاسلامي هي تقاصر قاماتهم امام دعاة عصر النهضة (الأفغاني - محمد عبده - رشيد رضا) ومن المحزن حقا أن نقول إن دعاة التغيير الاجتماعي في السودان تتقاصر قاماتهم ، هم الآخرون أمام قامات أهلنا من أبناء الجيل الماضي والذين كانوا يملكون من الحس الاجتماعي ما جعلهم أشد التصاقا بالواقع وأكثر قدرة على تحليله وقد يعود المرء بالقارىء الى مجلس بلدي أم درمان في الخمسينيات ، وكان اذ ذاك مجلسا يتصدره الشيخ أحمد السيد الفيل وهو رجل من أكثر أهل جيله علما . وأكرمهم محتدا . وأطهرهم ردنا ووقف يومها عضو المجلس الشيخ محمد أحمد البرير ليتحدث عن اقتراح حول قفل بيوت الدعارة بأم درمان معترضا على المنهج وهو يقول « ده كلام ناس ما عندهم جنون (بفتح الجيم مع التشديد) أي أبناء ومضى الشيخ البرير يتحدث عن تسهيل الزواج ، ويتحدث عن توفير العمل للغاويات ، ويتحدث عن الشباب والفراغ ولم يكن الشيخ البرير ، رحمه الله ، غاويا ولا كان فاجرا بل كان شيخا صالحا ينفذ الى القضايا بحسه الصادق وفطرته السليمة .

وفي الختام فإن محور كل هذا الكلام هو زعمنا بأن هناك قيما أخلاقية تحكم أي مجتمع متحضر ، وهي قيم قديمة قدم الحضارة الإنسانية وزعمنا بأن الإسلام قد جاء لا ليبدأ بل ليكمل مكارم الإخلاق وزعمنا بأن الإسلام ما حمل الناس على هذه الأخلاق بالتذير والوعيد وإنما بإشاعة العدل والاحسان وبالقدوة الحسنة متمثلة في نبيه المعصوم وبالراشدين من خلفائه الذين حاسبوا النفس قبل الغير وزعمنا بأن الانحلال والانحراف لايقع في أي مجتمع الا عندما تهتز موازين العدالة ويتخلى المجتمع عن القيم التي تهدي الى صراط مستقيم وتفضي الى جادة الحق . يصدق هذا على اليونان والرومان ، كما يصدق على مجوس وفارس والهند وزعمنا بأن الدولة الاسلامية في ضحى الاسلام قد تسربت اليها عناصر التفسخ ثم فشى هذا التفسخ في ظهره وعصره عندما صار الحكم ملكا عضوضا حتى اصبحت أيام دولة الاسلام حينذاك كأخر أيام بومبي في دولة الرومان وزعمنا بأن هذا قد وقع في الدولة الإسلامية بالرغم من وجود القوانين الشرعية لا في قرمان وضعه إمام ظنين عقل وإنما بين دفتي الكتاب المقدس والذي كان هو دستور الحكم وفي ظل فقهاء بحجم أبي حنيفة وابن حنبل وفي عهد خلفاء في وزن المأمون وعبدالملك بن مروان وزعمنا على ضوء كل هذا بأن ما تعانيه المجتمعات المعاصرة من فساد انما هو نتاج لتهالك هذه المجتمعات على الدنيا التي أهلكت من

قبلهم الأمم ورعمنا ، من بعد ، ردا على مقولات المصلحين والصحويين الجدد بأن القانون وحده لن يقوم الانسان ، ولن يزع البشر ولو كان يفعل لما عرفت دمشق ولما عرفت بغداد ولما عرفت مدينة الرسول تلك المبادل التى اوصفنا ، ثم رعمنا من قبل ومن بعد ، بأن الشرور الاجتماعية إنما هى انعكاس لواقع اجتماعى واقتصادى فاسد لاتعالجه القوانين وإنما تعالجه السياسات القائمة على العدل والإحسان ، وللعدل والاحسان فى كل عصر وسائله ومؤسساته التى تختلف باختلاف العصور كما لا تعالجه مواعظ الفقهاء ، ومنبريات الأمراء وإنما يعين على الغائه ـ مع تلك السياسات الصالحة ـ صلاح القائمين بالامر من الذين لايحرمون الكذب ولايكذبون ، ويدينون النفاق ويداهنون ، ولايحدون على سرقة الصغار ويتسترون على كبار اللصوص ، ولايعاهدون امام مالقاوهم يتندرون بجهله فى مجالسهم ، فكل هذا فى جوهره استخفاف بالقيم ، واستخفاف بالمبادىء واستخفاف بالدين وقد احسن الإمام ابن حزم فى وصف ظاهرة الانحراف والاستخفاف هذه فى رسالته (نقط العروس) وقد اكتشف مخطوطها مؤخرا وقام بتنقيحها وإخراجها الدكتور شوقى ضيف كتب الإمام يقول ، « إن الحقيقة هى العمل بالكتاب والسنة وذلك لايقدر عليه سخيف ولايطيقه ضعيف وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين لا بأسماء يقدر على التسمى بها خسيس واهن » والاسماء التى عناها ابن حزم هى القاب الامام ، والخليفة ، وامير المؤمنين ولم ينج من تهمه الوهن والخساسة هذه حتى بعض المتصوفة فى العهود التى اشرنا اليها فالامام القشيرى يحدثنا فى مقدمة (الرسالة القشيرية) « مضى الشيوخ الذين كان بهم الاهتداء ، وذهب الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحلت عن القلوب حرمة الاحتشام واستخفوا باداء العبادات وركنوا الى اشباع الشهوات بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان » ولعل الذين عايشوا سنوات « الصحوة » هذه بأنى قرونها وبهانها وعدبانها يعلمون جيدا ما عناه ابن حزم بالواهن الخسيس، والساقط الهين كما يعرفون ما عناه القشيرى بالصوفى الدعى المرتفق على السرقة والنسوان فتلك كانت دولة "الصحوة" التى بايع بعض الناس إمامها حتى الموت ، وما ماتت إلا ضمائرهم

الفصل السابع

الإسلام والسّياسة الشرعيّة

« ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا »

(حديث شريف)

الواقع الموضوعي والمراوغة الخادعة

تناولنا في المقالات السابقة قضايا التشريع والتقنين ، والتأصيل الحضاري ، والبعد الأخلاقي في حياة الناس حسبما يقول به الإسلام ويقول به الأعراف ، بيد أن قضية الدين تطرح اليوم في إطار آخر هام ألا وهو السياسة . ولا خلاف بين المسلمين حول شمولية الدين وارتباطه بكل أوجه حياة الإنسان ومنها السياسة وإنما منبعث الخلاف دوما هو ما الذي نعنيه بالسياسة في ظل تبدل الأحوال والأزمنة ، وأي قواعد للإسلام تلك التي نقول بانطباقها على هذه السياسة ، وقد ظل طرح الإسلاميين المحدثين لهذه القضية في أحسن أحواله طرحا تعميميا في أمر يقتضي التخصيص ، وفي أحوال أخرى مراوغة عوعنية في أمر يقتضي الحدية . يصدق هذا على الجدل الذي كان يدور حول الدستور الإسلامي في نهاية الستينيات[1] ، كما يصدق على الجهالات التي كانت تردد ، والبدع التي كانت تمارس في أخريات عهد النميري .

والسياسة باختصار مفيد هي تدبير شئون الناس بالحكم ، والنظر في تدقيق أمورهم . وأورد أبوهلال العسكري (الفروق في اللغة) « إن الفرق بين قولك يسوسهم وقولك يسودهم أن معنى قولك يسودهم أنه يلي تدبيرهم ومعنى قولك يسوسهم أنه ينظر في دقيق أمورهم ، مأخوذ من السوس . ولاتجوز الصفة على الله تعالى لأن الأمور لاتدق عنه » . ولعل هذا هو السبب في أن الكلمة لم ترد بمعناها هذا في كتاب الله . كما يقول القاموس المحيط : يسوس الأمر أي يقوم به ومع هذا فإن أبرع الأوصاف الفقهية للسياسة ، حسبما نظن ، هو ماقال به ابن القيم الجوزية « السياسة مايكون فعلا معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

(١) أثار الأخوان المسلمون أول ما أثاروا قضية الدستور الإسلامي في الجمعية التأسيسية التي كانت تعكف على إعداد الدستور الدائم للسودان في النصف الثاني من الستينيات . وقد صحبت إثارة الموضوع مزايدات تشعبت معها المزالق حتى لم يعد من الممكن الوصول إلى صيغة ترضي أهل السودان : مسلميهم ومسيحييهم حول ذلك الدستور .

الفساد وإن لم يصفه الرسول ولانزل به وحي » .

وقد ظل الإنسان منذ أن نشأت المجتمعات البشرية المنظمة يحكم بالسياسة حتى الرعاة في الفلوات، والحفدة في البادية يؤمرون عليهم من يقودهم، وكما يقال «لا يصلح القوم فوضى لاسراة لهم» والذي يصدق على المجتمع البدوي المتخلف يصدق من باب أولى على المجتمع المدني، وهذا هو حال المجتمعات الإسلامية. وقد عبر الشهرستاني عن صيغة السياسة في هذه المجتمعات تعبيرا بارعا حين قال: «لابد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبىء جيوشهم، ويقسم غنائمهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة في كل طرف» (نهاية الاقدام في علم الكلام). بيد أن السياسة التي يحكمها ضمير اجتماعي غير واع في المجتمعات المتخلفة تخضع في المجتمع المستقر المنظم لضوابط، وتحكمها مؤسسات، وتنظمها حدود واضحة فاصلة يصطلح عليها الناس بوعي كامل، وقصد صريح، وكلما تطور المجتمع الإنساني، وتعدد حال الناس ومعاشهم أصبحت المجتمعات أكثر حاجة لضبط أجهزتها الحاكمة. وينطبق هذا بصورة أكثر على الدولة العصرية كما نفهمها اليوم ألا وهي دولة القومية، والسيادة الوطنية، والرقعة الأرضية المحدودة المعالم، والجنسية. وليست هذه الدولة هي الأمة التي عناها الإسلام، ولا أهلوها هم من عنى الإسلام بخير أمة أخرجت للناس.

إن السياسة في مثل هذه الدولة لايمكن أن تختزل في شعارات هلامية أو نفهم على أنها تسلط عفوي، وإنما هي مناهج واضحة، ومؤسسات محددة تباشر الحكم والإدارة وتضبط الاداء. وقد نقلنا نحن المسلمين أغلب هذه المناهج والمؤسسات من دول الكفر والإلحاد. فإن كان هناك من يرفض هذه المناهج والمؤسسات باسم الإسلام ويصفها «بالطاغوتية والشيطانية» فلابد له من أن يقدم بديلا إسلاميا عنها يؤدي نفس الدور الذي تؤديه إن لم يكن أمير، ويلقى نفس القبول الذي تلقاه إن لم يكن أكثر، ويحقق للناس نفس العدالة والديمقراطية التي تحقق إن لم يكن أوفر، ويضمن لأنظمة الحكم نفس الدرجة من الاستقرار والانضباط إن لم يكن أكثر. ولن يفيد في هذه الحالة التنفج بالشعارات الداوية حول الشورى، والأمر بالمعروف، والحكم بما أنزل الله. فتفصيل في كل واحدة من هذه الأمور واجب حتى يصطلح الناس على علم وبصيرة. فما هي مناهج الشورى الإسلامية الصالحة لمجتمع السودان المتراحب الذي تختلف تضاريسه الاجتماعية باختلاف تضاريسه الجغرافية؟ وإلى أي تجارب هادية في الإسلام سيعود بنا دعاة التأصيل والعودة للجذور؟ أفسنعود مثلا إلى سقيفة بني ساعدة؟ أم نعود إلى هرقلية معاوية؟ أو نعود إلى كسروية المأمون؟ ثم ماهي نماذج الولاية الأميرية والتي تخضع لحساب عامة الناس، وهو حساب قد يصل إلى حد عزل الحاكم. هل هي سلطة ذي النورين عثمان رضي الله عنه، والذي حسب الخلافة

ميراثا أورثه له الله فى الاعتزال، وهو يقول كيف أخلع لباسا ألبسنيه الله؟ أم هى سلطة الأمويين الذين أخذوا يورثون الحكم للأبناء، القاصر منهم والفاسد؟ ومن جانب آخر ماهو مفهوم المشاركة الشعبية فى الحكم فى بلد يسكنه المسلمون وغير المسلمين الذين لايربط بينهم إلا رباط المواطنة؟ هل هى مشاركة المواطن المسلم ذى الحق الكامل فى الولاية، والشهادة، والمجاهدة للمواطن الكافر محدود الواجب ومنقوص المسئولية؟ أم أن كليهما سواء كأسنان المشط فى الحقوق والواجبات؟ فالذى يريد أن يتحدث عن السياسة الشرعية يتوجب عليه ألا يجعل عن الإجابة عن هذه الأسئلة بالمراوغة الخادعة والاقتسار المخل للأحاديث الشريفة، والهروب من المواجهة الموضوعية للحقائق التاريخية والاجتماعية وهو يستعرض التجارب الإسلامية فى الحكم.

الفقه الدستورى وفلاسفة التبرير والحيل

ويفيد كثيرا أن نرجع البصر كرة أو كرتين لنرى كيف تطورت الدولة فى الإسلام، ونقف عن المثل التى اهتدت بها، ونستعرض المؤسسات التى أقامتها، ثم نرى من بعد هل انغلقت هذه الدولة على نفسها أم أخذت من تجارب الإنسانية المعاصرة لها مما لم يكن يعرفه مجتمع المدينة المثالى؟ ثم ماهو مدى اتفاق الفقهاء على أنماط الحكم تلك ومناهجها؟ ومبتغانا من كل ذلك الاستعراض هو التعرف على كم من تلك المناهج يصلح لعالم اليوم. وبالرغم من أن موضوع الحكم فى الإسلام قد حظى بقدر غير يسير من الدراسة فى الفقه الإسلامى فإن تناول قضايا الأمة والسلطة والعدل كان تناولا محدودا. فمن الناحية النظرية لم يكتب فى هذه القضايا بصورة متكاملة غير الفارابى. والذى سماه بعض المحدثين بجان جاك رسو العرب. وقد انتهج الفارابى فى دراسته للدولة نهجا طوباويا رسم فيه هيكلا متكاملا للدولة المثالية (المدينة الفاضلة) وهو يسعى بتطويع أفكار أفلاطون فى الجمهورية وأفكار أرسطو فى السياسة للقيم المثلى التى جاء بها الإسلام.

وفيما عدا مؤلفات الفارابى فإن ماتبقى من مؤلفات كان جانب كبير منها هو محاولات للتبرير مثل كتابى الماوردى (قوانين الوزارة وسياسة الملك) و(كتاب الأحكام السلطانية) وكتاب معاصره أبى يعلى الفراء، وقد عاش كلاهما فى القرن الحادى عشر الميلادى. خدم الماوردى فى بلاط الخليفتين القادر بالله والقائم بأمر الله مما يجعل من أفكاره محاولة تبريرية للممارسات السلطانية السائدة. وعلى أى فبالرغم من أن آراء الكاتبين لاتمثل أكثر المذاهب ذيوعا كالمذهب المالكى والمذهب الحنفى (فقد كان الأول شافعيا والثانى حنبليا) إلا أن المستشرقين وكثيرا من مؤرخى الإسلام المعاصرين حسبوا مؤلفات الماوردى والفراء هى التعبير الوحيد المتكامل للفقه الدستورى الإسلامى. فهذا هو رأى بروكلمان فى دائرة المعارف الإسلامية، ورأى سوفاجييه فى مقدمته لدراسة الفكر الإسلامى ورأى السير هاملتون جب فى دراساته عن حضارة الإسلام.

بيد أن الفكر السياسي الإسلامي ، بجانب دراسات الماوردي والفراء المتكاملة . عرف العديد من الاطروحات التي تعكس التصور الإسلامي للحكم متن توجيهات الخلفاء ، كأبي بكر وعمر وعلي وعمر بن عبدالعزيز ، للولاة والعمال على الأمصار ، ومثل رسائل النصح للحكام ككتاب العراقي (التبر المسبوك في نصائح الملوك) ، وكتاب (الخراج) لابي يوسف ، وكتاب (الخراج) ليحيى بن آدم ، وكتاب (الأمامة والسياسة) لابن قتيبة ، و(رسالة الصحابة) لابن المقفع ، و(أدب الوزير والوزارة) للماوردي ولا نستثنى في هذا الاستعراض للاثار الفقهية الدستورية تناول ابن سينا للموضوع في كتابه (الشفاء) وتناول ابن خلدون له في (المقدمة) ، وقد اتجه الأول اتجاها فلسفيا سعى من ورائه إلى ترتيب الدولة ترتيبا عقلانيا تتسلسل فيه السلطة من الأمراء إلى الرؤساء فالوزراء ، وكل واحد من هؤلاء عقل يسيطر عليه العقل الأول منه لتميزه عليه ويقول ابن سينا إن عقل الرئاسة يخدمه الكل بالفعل وبالملكة ويطيعونه وينقادون إليه والخروج عليه كفر بيد ان ابن سينا لايجعل هذه الطاعة طاعة مطلقة بل يضيف انه « إذا ظهر اى حكم منقوص فعليهم مساندة الخارجين عليه » فالدولة في تقديره ، مشاركة بين الناس يضبط العلاقة فيها ما سماه بالسنة والعدل ، ويستشف المرء من مقولة ابن سينا مبادىء هامة هي عقلانية الحكم ، ورشاد الحاكم ، والمشاركة بين الناس والطاعة وتوفير الحكم والحاكم ، وحق الناس بل واجبهم في الثورة على الحاكم المنقوص ، وقيام الحكم على السنة والعدل ، ثم تسلسل القيادة .

اما الثاني (ابن خلدون) فقد ربط بين الدولة والحضارة ففي فلسفته لا دولة مع البداوة كما ذهب ابن خلدون في تحليله للسياسة الشرعية إلى الفصل بين السياسة والشريعة يقول ابن خلدون « حيث لايوجد عمران لاتوجد دولة » كما يقول ان الكلام في « وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لانه يحققها من أحكام الشرع » فالسلطة عنده ضرورية كوازع للعامة لا الأتقياء الذين تزعهم نفوسهم على انا نقدم على كل هذه المؤلفات والرسائل كتيب الامام ابن تيمية حول السياسة الشرعية وقد كتب ابن تيمية تلك الرسالة بطلب من الملك الناصر محمد بن قلاوون إلا ان الشيخ الامام قد جعل من رسالته تلك دستورا متكاملا للحكم بمقاييس ذلك الزمان وقدم الإمام لكتابه بقوله تعالى « إن الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا * يا ايها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (النساء ٥٨ ـ ٥٩) .

فجماع السياسة العادلة عند ابن تيمية هو رد الأمانات إلى أهلها ، وأهلها هم عامة الناس وقد استخلف الله الإنسان على الأرض ، والإنسان هو الأمة كلها لا

ولاتها أو صفوتها ، وماتفويض الله الأمر لهم إلا ائتمان لهم على حقوق الناس . وعلى هؤلاء الولاة رد الأمانة إلى أهلها غير منقوصة وبهذا الفهم فإن على الناس طاعة الإمام مالم يؤمروا بمعصية كما على الإمام العادل نحوهم وحماية حقوقهم وفي قول الشيخ لإمام إن « المقصود الواجب فى إصلاح الولايات إصلاح دين الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم مانعموا به فى الدنيا وإصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم وهو نوعان قسم المال بين مستحقيه ، وعقوبات المعتدين » فالعدل إذن ، هو قوام السياسة الشرعية بل هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وبين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة ، وبين الفرد ونفسه ، وقد أمر الله بهذا العدل حتى النبى المعصوم « وقل امنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » (الشورى ١٥) ، كما أمر به القرآن « ولايجرمنكم شنآن قوم على الاتعدلوا » (المائدة ٨) ولم يقف عدل الرسول (ص) على المسلمين وحدهم بل تعداهم إلى المعاهدين ففى الصحيفة « إلا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » ولاشك فى أن هذا الفهم الواعى لشمولية العدل فى الإسلام هو الذى قاد الإمام المبتدع محمد عبده للقول بعدم تعدد الزوجات انطلاقا من قوله تعالى « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (النساء ١٢٩) فالعدل في شرع الإسلام يسبق الزواجر ، والحكم الصالح يسبق القطع والرجم والجلد .

إن الذى يحملنا على الاشارة إلى اسهام الفقهاء الإسلاميين فى السياسة الشرعية أو مانعرفه اليوم بالفقه الدستورى سببان

أولهما هو اعتماد الكثيرين من الفقهاء المحدثين على المعارف الفقهية التقليدية لتطبيقها حرفيا على الواقع المعاصر بدلا من الاسترشاد بها بعد تحليلها تحليلا علميا موضوعيا فى الإطار التاريخى الذى نشأت فيه

وثانيهما هو الكشف عن حقيقة هذا الفقه فقد كانت هناك مدرستان لعبتا دورا هاما فى الفكر الدستورى الإسلامى مدرسة التبرير للحكام ومدرسة المناهضة للجور ولاقت المدرسة الأخيرة عنتا كبيرا من الحكام حتى فى تناولها للقضايا الفلسفية ، التى لاتمس السلطان الحاكم فى حاكميته وسلطانه وماكان كل الخلفاء والأمراء فى برغماطية معاوية بن أبى سفيان الذى كان يقول « إننى لا أحول بين الناس والسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا » وبعبارة أخرى أراد معاوية أن يقول بأنه لن يحول بين رجل والتعبير عن رأيه ما لم يمس ذلك التعبير حق أمير المؤمنين فى الإمارة والسلطان إلا أن الغرور قد حمل بعض الأمراء على تعذيب الفقهاء لاختلافهم الرأى معهم ، حتى فى قضايا تجريدية مثل خلق القرآن ، كما وقع للإمام أحمد بن حنبل مع الخليفة المعتصم وعلى كل فقد برزت بين هاتين الطائفتين من الفقهاء طائفة أخرى قاصرة بكل المعايير الخلقية بالرغم من كل ما حباها الله به من علم ، ألا وهم أولئك الذين لاذوا بالتقية خشية بطش السلطان أو هوس العامة وكان أولئك الفقهاء يسمون انتهاريتهم هذه بعلم الحيل ،

الأمر الذي قاد إلى النفاق الفكري ، خاصة في العصر العباسي

إن محنة الفكر الدستوري الإسلامي ، أكثر من أي باب آخر من أبواب الفقه هو ارتباطه بالسلطة الحاكمة . ولهذا فقد أصبحت مقولة الإسلام دين ودولة - مع كل صدقها - مصدر إضعاف لتطور هذا الفقه تطورا طبيعيا . فتطور الفقه الدستوري الغربي ، مثلا ، قد جاء حله نتيجة للصراع بين الدولة والكنيسة وقد كانتا سلطتين متوازيتين مستقلتين ، وكان لابد لكيما يحسم هذا الصراع من وضع ضوابط محددة للسلطة والمسئولية والواجبات . أما في إطار الدولة الإسلامية ، خاصة عقب الفتنة الكبرى ، فقد كان كثير من الفقهاء جزءا من ديوان الحاكم ، دورهم الأساسي هو تبرير الملك المنقوص وإضفاء ثوب الشرعية الإسلامية على كل مروق عن الجادة ، وعوج عن المحجة البيضاء . ولم يكن هذا هو حال مجتمع الإسلام في مدينة الرسول (ص) في أوائل عهده فقد كان مجتمع المدينة مجتمعا متكاملا تضبطه أحكام أصدرها الرسول (ص) وهو يستلهم كتاب الله وواقع أمته ، وهبت من بعده عجاجة عاصفة نعتتها ردة إلى أعراف الجاهلية فانبرى لها أبوبكر ثم عمر يطفئانها ويعيدان للدين رواءه ورونقه . ثم جاءت من بعدهما فتنة أوقدت نيرانها على عهد عثمان ولم يفلح في إطفائها حتى قتله إلى أن انتهى الأمر إلى بني أمية الذين شغلتهم الدنيا ، ثم بني العباس الذين استهوتهم مباهجها فتلاهوا بها عن الحكم حتى صاروا تبعا للفرس والترك . ولنا لقصة هذه الفتنة عودة .

ومن جانب ثان أصبح الخلاف في قضايا الحكم والسياسة ، وكلها قضايا دهرية ، خلافا دينيا أكثر منه خلافا فكريا . وعمق من هذا الخلاف الديني السياسي الصراعات الطائفية التي استشرت في ديار الاسلام . وما عنّ لهؤلاء الفقهاء المتشاجرين أن الطائفية الوحيدة التي بشر بها الإسلام هي طائفية العلم والفقه والتقوى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (التوبة ١٢٢)

فلا غرابة إذن في أن يكون كل كتاب الماوردي محاولة لتبرير حكم أهل السنة ومناهجهم في الحكم مما حمله على إغفال الأثرين الشيعي والمعتزلي على الفكر السياسي والفقه الدستوري ، علما بأن المعتزلة هم أقرب الفقهاء في هذا الباب لروح الإسلام وبالتالي لمتطلبات عصرنا هذا . وقد ذهب الماوردي في تجاهله للمعتزلة إلى حد إغفال الخليفة المأمون وهو الملك الشمس في دولة بني العباس لا لسبب ، فيما نحسب ، إلا مناصرته للمعتزلة . نقول هذا دون انتقاص من جهد الماوردي ، خاصة في توصيفه للوظائف الدستورية ، وتحديده معايير صارمة للولاية ، وتأكيده على مبدأ العدالة في الحكم . ومع هذا فلم يمض الماوردي مع منطقه إلى نهاياته فيقول ، كما قال المعتزلة ، بجواز عزل الحاكم الظالم . وقد ظل أغلب فقهاء أهل السنة يبررون بقاء الخلفاء الظلمة والمنحرفين بدعوى أن عزلهم قد يقود إلى الفتنة ولذا يرجح الإبقاء عليهم مع ظلمهم . وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه

عبدالله بن عباس وهو يعارض المطالبين بعزل عثمان ، مستشهدا بالحديث « من راى من أمير شيئا فكرهه فعليه بالصبر فإنه ليس احد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية » .

وإن كنا قد وقفنا عند ابن تيمية فما هذا إلا لتفرده بين جميع فقهاء أهل السنة بشمول نظرته ، ونفاذه إلى روح الإسلام ، وتجافيه لمنافقة السلاطين. وجدنا حذو ابن تيمية تلميذه ابن القيم الذى حلق برسالة أستاذه إلى افاق فكرية سامقة وهو يسعى للموافقة بين الشريعة والسياسة والحقيقة والعقل. فالسياسة الشرعية عند ابن القيم فى (أعلام الموقعين) لا يشترط أن يكون قد نزل بها وحى او وضعها رسول إذا ما حققت للناس الصلاح ، ونأت بهم عن الفساد. ويقول ابن القيم « إن السياسة تنقسم إلى صحيح وفاسد ، فالصحيح هو قسم من اقسام الشريعة لاقسيم لها ، والباطل ضدها ومنافيها » ولذا فكل مافيه خير ولا يتعارض مع الشرع فهو شرع بحكم العقل. وبالرغم من انتماء ابن القيم للمدرسة الحنبلية فإن بعضا من الحنابلة قد اخذه على قوله بأن السياسة هى مايكون اقرب إلى الصلاح وإن لم يضعه الرسول ولانزل به وحى مما حسبوه خروجا على الحنبلية ، وكان من بين هؤلاء النقاد العالم الجليل أبوالوفاء ابن عقيل. إلا أن ابن القيم لم ينخذل أمام معارضيه أولئك ، بل ذهب يرد على ابن عقيل ويقول « إن اردت بقولك (إلا ماوافق الشرع) اى لم يخالف مانطق به الشرع فصحيح. وإن اردت ان لاسياسة إلا مانطق به الشرع فغلط. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل مالايجحده عالم بالسنن. ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رايا اعتمدوا فيه على مصلحة الامة ». إذن فمناط الاختيار فى السياسة ، عند ابن القيم ، هو مصلحة الأمة لا إجماع الفقهاء ، ولا حتى أحكام الخلفاء الراشدين ما لم يكن هذا الأمر منافيا لما ورد فى الكتاب والسنة المطهرة. وتختلف مناهج الوصول الى المصالح باختلاف العصور والدهور والتي يتبعها ، بالضرورة ، اختلاف فى المصالح والمطامح . وقد كان لابن القيم رأى واضح فى الذين يضيقون فى أحكام الشرع فيعطلون مصالح العباد ويتقاصرون بالشريعة. يقول ابن القيم فى كتابه (الطرق الحكمية) إن مثل هذا التضييق إنما هو « مزلة أقلام ومضلة إفهام. وهو مقام ضنك ، ومعترك صعب ، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرأوا أهل الفجور على الفساد. جعلوا الشريعة قاصرة لاتقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له ، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا انها حق مطابق للواقع ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله أنها لم تناف ماجاء به الرسول وإنما نافت مافهموه من شريعته باجتهادهم والذى أوجب لهم ذلك »

الفكر السياسى الإسلامى والتحدى الكبير

إلا أن أكبر تحد للفكر السياسى الاسلامى هو قيام الدولة الوطنية أو القومية

وبروز مفاهيم ومؤسسات جديدة للحكم الشورى العادل ، وظهور نظريات مستحدثة في الاقتصاد تفي باحتياجات الإنسان الأساسية المتطورة بتطور الزمان. وبعبارة أخرى فقد شهد الإنسان المسلم من حوله جهدا فكريا لتفسير التاريخ وجهدا عمليا لتغيير الواقع الفاسد يتقاصر دونه الفقه التقليدى. وبدلا من أن يحاول الفقهاء المحدثون تسور هذا الواقع بأعمال الذهن ، واستنباط فكر إسلامى جديد يتلاقح مع الفكر المعاصر ، كما فعل الأسبقون أخذوا في الانغلاق على أنفسهم وإطلاق التهم على عواهنها ضد كل ماهو مستحدث باعتباره جاهلية أو هرطقة. وما أضر الفكر الإسلامى وحال دون تطوره إلا ذلك التعبير الهلامى « بدعة » والتى أصبحت تطلق على كل محاولة للتجديد ، وتستخدم لإرهاب الخصوم ، فكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. ونتيجة لهذا الإرهاب الفكرى أصبح الحوار العقلانى مستحيلا كما أصبح التطور الإنساني هو الكفر الحديث.

وهكذا بدأ التمزق فى جسد المجتمع الإسلامى والذى أخذت تتجاذبه قوتان ، قوة دفع داخلية تنبع من فطرة متأصلة وميراث ثقافى راكز في الوجدان وقوة خارجية هي الواقع الذى يعيشه الإنسان ، والأنظمة التى تحكمه وتعين - بكل نجاحها وإخفاقها - على حل مشاكله اليومية ، وزاد من هذا التمزق بروز كهنوت إسلامي أدعى لنفسه حق الحفاظ على الميراث والتراث ، ولم يعرف الإسلام في قديم عهده مثل هذا الكهنوت الذى وفد إلينا من عصور الانحطاط الفكرى خاصة عهود الأيوبيين والمماليك. ففى قديم عهده لم يعرف الإسلام مايسمى بطائفة رجال الدين وإنما عرف الفقهاء والفلاسفة المتكلمة وكان أغلبهم ، كما أوردنا ، أصحاب مهن وحرف ، ولذا لم يعرف عنهم الاتجار بالدين ، ولا كان الإسلام عندهم بضاعة تزجى. كان من بين هؤلاء العلماء الطبيب ، وكان منهم معلم الدين ، وكان منهم القاضى ، وكل عاكف على علمه ، وقد عرف السودان كثيرا من هؤلاء الفقهاء الأفذاذ الذين لعبوا دورا كبيرا فى الحفاظ على مواريث الإسلام لايبتغون غير مرضاة الله وهم يعلمون الناس العمل والدين. وقد ذكر ابن الجوزى أن عمرا كان يستعمل قوما ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل. كما روى أبو عبدالرحمن السلمى « حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا تعلمنا من القرآن العلم والعمل ». فالتفقه في الدين هو أيضا الإلمام بالحياة.

وعلى كل فقد أخذت هذه الطائفة من القساوسة ، على أخريات أيامنا ، تحملنا على الظن بأن الدولة الإسلامية رديف للدولة الدينية بل هى الدولة التى يتصدرها ويقرر باسمها رجال الدين ممن يتحدثون بغير علم عن الدساتير ، وعن الاقتصاد ، وعن التربية ، وكل هذه معارف متخصصة لايخوض فيها إلا من أوتى العلم بها ، وألم بتجاربها القديمة والمستحدثة ، وخبر مناهج بحثها وتحليلها. وماهذه المناهج والتجارب إلا أمور اصطلح عليها الناس وقبلها المسلمون الذين يريدون أن يعيشوا زمانهم بدلا من أن يصبحوا ركاما تاريخيا رثيا ، تماما كما قبل المتقدمون من

فلاسفة الإسلام من قبل المنهج الأرسطي وبنوا أحكامهم عليه ومن درى هؤلاء الفقهاء ولا درى من يحتضن دعواهم بأنهم يسددون، بفعلهم هذا، طعنة قاتلة إلى النظرية القائلة بأن الدين الإسلامي جزء من الحياة فالإسلام لن يصبح جزءا من الحياة إلا بصيرورة كل مسلم رجل دين العالم في مختبره، والاقتصادي في مكتبه، والقانوني في ديوانه، والمعلم في معهده، والجندي في ثكنته، بيد أن كل واحد من هؤلاء أدرى بفقهه من الفقيه الذي يروى له كيف كان العلم، وكيف كانت الأموال، وكيف كان الفقه، وكيف كان الجهاد في عهد أبي حنيفة فلا العهد هو العهد، ولا اللغة هي اللغة، ولا المؤسسات هي المؤسسات

ونكرر القول بأنه مما يحز في النفس تقاصر قامات هؤلاء الرجال أمام من سبقهم من علماء الدين الذين عاشوا قبل قرن أو بعض القرن من الزمان، مثل الإمام العلامة الشيخ محمد عبده الذي لم يستنكر فحسب الحديث عن السلطة الدينية بل أيضا عن السلطة السياسية التي تدين بالإسلام يقول الإمام « أصل من أصول الإسلام، وما أجله من أصل، قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، إن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ومسيطرا. فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار فليس في الإسلام مايسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه إن الإسلام لم يجعل للخليفة ولا للقاضي ولا للمفتي ولا لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. ويمضي الشيخ الإمام للقول بأن « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لإعلاهم يتناول بها أدناهم » (الأعمال الكاملة للشيخ الإمام) أوليس من الغريب حقا أن يكون هذا هو رأي شيخ الإسلام قبل قرن من الزمان ثم يجيئنا اليوم، في عصر حرب النجوم، من نريد أن يجعل من حاكم السودان، وهو من نعرف، ليس خليفة على المسلمين فحسب بل إماما يؤم الناس في الصلاة، ويفسر الآيات والأحاديث، ويجتهد الرأي في الدين

مهما يكن من أمر فقد سار على هدى الشيخ الإمام عبده الثقاة من علماء مصر مثل الشيخ مصطفى المراغي كتب الأستاذ المراغي في عام ١٩٢٧ م، مقتفيا خطى أب التجديد الديني في عهد النهضة، يقول « لما كانت نصوص الكتاب والسنة لاتفي بتفصيل الحوادث جميعا في كل زمان ومكان كان من المحتم أن يوضع من النظم مالا يخرج من قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى الحق والخروج من الباطل ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد » (بحوث في التشريع الإسلامي) وقد ذهب مذهب الشيخين الأستاذ عبدالوهاب خلاف وهو يتحدث عن السياسة الشرعية في مؤلفه (السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية) ويقول بأن هذه السياسة إنما هي « تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار

مما لايتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين » فدين كل هذا الاجتهاد الإسلامي الواعي من آراء فقهاء « الصحوة » في السودان . اللأهثين لتكبيل إنسان القرن العشرين بمنظومات أبي حنيفة والشافعي .

الشورى الإسلامية والصفوة الحاكمة

هذا ماكان ـ في اختصار مفيد ـ من أمر الجانب النظري ، فما هو الجانب العملي التطبيقي لكل هذه المبادىء في واقع الخلافة الإسلامية ؟ وبعبارة أخرى كيف طبقت مفاهيم السياسة الشرعية في الدولة الإسلامية ؟ وماهي المؤسسات العملية التي ابتدعت لتطبيقها ؟ ومرة أخرى نقول بأن التلفع بشعارات الشورى ، والولاية ، والبيعة لايفيد إن لم نوضح معنى هذه الشعارات . وكيف مورست على أرض الواقع ؟ وماهي القسمات والملامح للمؤسسات التي طبقتها ؟ وإلى أي مدى نطبق هذه التجارب على واقعنا المعاصر ؟ ومن الجانب الآخر لابد لنا من تناول الصراع السياسي الذي دار حولها ماهي دواعيه ؟ وماذا كانت نتائجه ؟ وكم من تلك الدواعي وهذه النتائج يمت بصلة للإسلام ؟ ثم نأتي من بعد لحديث مقتصر حول نماذج الدولة الاسلامية الحديثة ومن بين تلك النماذج التجربة الإسلامية النميرية .

ولنبدأ الحديث حول المبادىء والمؤسسات المعمدة نظام الحكم في العصر الحديث ألا وهو الديمقراطية والتي وقف بنا الدعاة الصحويون في تحليلهم لها عند ترديد قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم (الشورى ٣٨) ، فما الذي تعنيه هذه الشورى ؟ وكيف مورست ؟ أن الرؤية الكاملة للشورى لاتتم إلا ضمن إطار متكامل لنظام الحكم والاطار المتكامل في المجتمع المعاصر هو إطار الأحزاب السياسية المتعددة والشمولية ، وإطار الدوائر والكليات الانتخابية ، وإطار النائب الفرد ، وإطار الصحافة ووسائل الاعلام المتنوعة ، وقد أخذت الدول الإسلامية ، كغيرها من دول العالم كل هذه المناهج والمؤسسات من الدول الأوربية التي تلقى بكل ثقلها الحضاري علينا ، وهم الأعلون ونحن الأذلون وأي ذل أكثر من أن يعيش المرء مستهلكا للحضارة لا صانعا لها ولكيما لايغرقنا المنافقون في حديث فاقد المعنى حول تميزنا الحضاري فيما مضى من أزمان نعيد القول بأن الحضارة التي نتحدث عنها هي الطائرة التي تقلنا عبر أصقاع العالم ، وهي المذياع والتلفاز اللذان نستخدمهما لبث أفكارنا . وهي جهاز الكمبيوتر وشرائح السليكون المستحدثة والتي كادت تجعل من الكمبيوتر عقلا للإنسان الحديث ولسانا يعبر عنه . وهي الديمقراطية التي أتاحت لآية الله الخميني أن يخاطب شعبه ويعبىء أنصاره من ضواحي باريس في فرنسا « الداعرة » لا من النجف الأعظم فنحن عندما نتحدث عن حضارتنا لانباهي بـ غسطين وماركوس أورليوس وإنما بأبنيتها الشاخصة والتي نعب منها وننهل .

لقد عرف الإسلام أول ماعرف السياسة الشرعية فى دولة الرسول عليه أفضل الصلوات ثم الشيخين من بعده وكانت قيادة الرسول (ص) تقوم على المشاركة الجماعية فى الرأى فى كل أمر يهم المسلمين ولم يصدر به وحى كان هذا شأنه (ص) فى أمور السلم كما فى الحرب . فما عزم الرسول (ص) على أمر إلا بعد مشاورة صحبه « وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل » (آل عمران ١٥٩) وقد حملت آية الشورى الرسول على الاستئناس برأى صحبه حتى الذين اختلفوا معه فى الرأى . « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » ولم يعمد الرسول (ص) طوال سنى ولايته أمر المسلمين إلى تركيز السلطات فى يده بل ظل يولى الأمر لصحبه دون تمييز عدا ماتقتضيه اعتبارات القوة والأمانة فكان كل منهم موكلا بما هو مقدر له فمنهم الولاة مثل عتاب بن أسيد والى مكة ومنهم التراجمة مثل زيد بن ثابت ومنهم السفراء مثل عمرو بن أمية وحاطب بن بلتعة (أولهما سفيره لنجاشى الحبشة وثانيهما سفيره لمقوقس القبط) كما كان الرسول (ص) يعجم أعواد صحبه ليطلع على وجوه قدراتهم وضعفهم ويقول « ارحم أمتى أبوبكر ، وأشدهم فى دين الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأتقاهم على ، وأعلمهم بالحرام والحلال معاذ بن جبل ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح » وماحملت الرسول (ص) قرشى ولا أصرة على أن يقرب منهم واحدا على الآخر إلا بقدرته وتقواه فكان أن قدم عمرا وخالدا على أصحاب السابقة فى الإسلام الذين دخلوا فى رحابه قبل الهجرة بل استقبلهما وهو يقول لصحبه « ألقت إليكم مكة بأفلاذ أكبادها » وقد كانا كلاهما أسدين هصورين ما انتكست لهما راية ، ولا انكسرت لهما قناة . وهما يجاهدان فى سبيل الله

ومضى الرسول (ص) إلى الرفيق الأعلى ليخلفه فى حكم المسلمين تابعاه الراشدان أبوبكر وعمر ، ومضيا ، هما الآخران ، يديران أمر المسلمين دون أن يعرفا حياء فى الدين حتى دان لهما الناس واستأنس لحكمهما العباد ، ومع هذا فقد حرص الشيخان على الشورى فى كل أمور المسلمين بل ظلا يحضان الناس على نصح الحاكم وتقويمه إن زاغ عن الحق فعل هذا أبوبكر وهو يقبل العهد ، وفعله عمر وهو يمد يده مبايعا كانت تلك هى دولة المدينة ، وهى دولة لاتتكرر نماذجها الخلقية بل هى أقرب إلى المثل الأعلى الذى يسعى الناس للاقتداء به وقد كان أصدق الكتاب تعبيرا عن هذه الحقيقة هو ابن خلدون حين أسماها بدولة الخوارق التى يستميت الناس وراءها دون حاجة لعصبية « لما شمل الناس من طبيعة الانقياد والإذعان ومايستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة » (المقدمة) ولكن ما إن مضى الراشدون حتى استقر الحكم على العادة الا وهى الملك السياسى فيما يروى مؤرخ العرب الكبير فدولة الحوارق هى الدولة التى تسعى لحمل « الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » وبالرغم من مناصرة ابن خلدون لمعاوية لأنه بعصبيته وتسلطه قد منع الفتنة إلا أنه ذهب للقول بأن الدولة التى تقوم على الوازع

العصباني والسلطاني لاتعدو أن تكون ملكا عضوضا وفي هذا الشأن يقول ابن خلدون « وهكذا كان الأمر لمعاوية ومروان وابنه عبدالملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا رسمها ، وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملذات » .

فالدولة الإسلامية إذن تتراوح بين مرحلتين ، أولاهما هي مرحلة الخوارق وثانيتهما هي مرحلة الطغيان والذي لم يكن معه مكان للشورى أو المشاركة ومابين المرحلتين وقعت فتنة جائحة هي في جوهرها صراع على السلطة بل ارتداد في الكثير من مظاهره إلى الجاهلية الأولى ، ولنا لهذا الموضوع عودة وعلنا نقف هنا عند حد القول بأن محنة الخليفة الراشد الثالث أمير المؤمنين عثمان بن عفان كانت كلها نتاجا طبيعيا لغياب الشورى فقد أبى عثمان أن يسمع نصيحة الصحابي الجليل أبي ذر حول محاسبه أبو ذر تبديدا لمال المسلمين وإنفاقا له في غير وجهه ، فنفاه عثمان إلى الربذة أبى أمير المؤمنين أن يسمع لنصيحة صحابي جليل مثل أبي ذر مؤثرا الإستجابة إلى نصح أعرابي خبيث هو عبدالله بن عامر الأموي الذي قال له « أرى لك يا أمير المؤمنين أن تشغلهم (أي الصحابة المناوئين) عنك بالجهاد حتى يذلوا لك ولاتكون همة أحدهم إلا في نفسه وماهو فيه من وبر دابته وقمل فروته » (شرح ابن أبي الحديد) ، كما أبى عثمان الانتصاح برأي علي بن أبي طالب وهو يترجاه بألا ينقاد لمستشار السوء كاتبه مروان بن الحكم وهو الاخر أعرابي متآمر خبيث مذهب ، وأي تآمر وخبث أكثر من أن يدس مروان على عثمان خطابا يرسله إلى واليه في مصر عبدالله بن سعد ليطلب إليه في ذلك الخطاب قتل الرسول الذي يحمله وكانت تلك قاصمة الظهر ، فقد جاء الصحابة إلى عثمان بعد أن تكشف الأمر يعاتبونه فينكر علمه بالخطاب المدسوس ، فيجادلونه بالقول « إن كنت كاذبا فلا إمامة لك وإن كنت صادقا فلا يجوز أن يكون إمام بهذه المنزلة من الغفلة حتى يقوم عليه كاتبه بهذا الأمر العظيم » (الجهشياري الوزراء والكتاب) ومهما يكن من أمر فقد كانت الشورى في ذلك المجتمع أمرا محدودا بين أهل الحل والعقد فلم يكن للعامة رأي ، كان ذلك الرأي في اتخاذ القرار السياسي أو اختيار الحاكم وكان أهل الحل والعقد هؤلاء هم الصفوة بيد أنا لانرى في ذلك الأمر إهدارا للديمقراطية ، لأن هذه الصفوة كانت تعتمد على سند حقيقي لا وهمي كانوا هم السادات برضاء الناس لأنهم خيار الناس إلا أن هذا النموذج الذي يقوم على الاعتبارات الذاتية ، لايصلح في ظل عهود أصبح للحكم فيها مناهج ومعايير موضوعية للاختيار ، وتفرق الناس فيها شيعا ومدارس وأحزابا ، ولهذا السبب فقد أجمع الأقدمون على إختصار الشورى على أهل العلم ، فقد فسر القرطبي ، مثلا « وشاورهم في الأمر » بأنها تعني الأمر المنقح لا ركوب الرأي دون روية ويعتبر القرطبي الشورى قاعدة شرعية لازمة ومن لايستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ولكن هل يكفي ونحن أمام مبدأ عام قرن به الكتاب الكريم ، واقتدى به

المرسلون . وسار على نهجه الصاحبان ، وتبعهما من بعد على وعمر الثانى (عمر بن عبدالعزيز) وكان على ، مع قوة حجته وعارضته ، يحسن المشاورة ويقول « نعم المؤازرة المشاورة ، وبئس الاستعداد الاستبداد » هل يكفي ترداد اى الذكر الحكيم أو اقتسار تلك التجارب الاسلامية خارج إطارها التاريخي لنجد فيها النموذج الصالح لهذا العهد ام ان على فقهاء العصر الاجتهاد المبدع لتصميم مؤسسات جديدة تستهدى بالقيم التربية وتصلح للتطبيق فى عالم اليوم ويصبح هذا السؤال أكثر إلحاحا طالما قال القائلون من فقهاء الصحوة بأن كل ماهو مستحدث بدعة . ومثل هذا القول سمعناه فى السودان الحديث وإن لم نسمعه عند الهداة الثقاة من أئمة النهضة قبل قرن من الزمان . ونعود مرة أخرى للشيخ الإمام محمد عبده والذى قال « شاورهم فى الأمر للوجوب لا الندب والشورى فى الأمور الشرعية الواجبة ومعلوم ان الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم . فالشورى واجب شرعى وكيفية إجرائها غير محصورة فى طريق معين فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز » . (الشيخ رشيد رضا تاريخ الإمام) ورأينا يتفق مع رأى الإمام المجدد فى ان كل مايحقق الشورى والمشاركة فى الحكم حتى وإن أتانا من دول الكفر وصلح لعصرنا وزماننا هو الشورى الذى قال به الإسلام كان اسمه الليبرالية . أو الديمقراطية بكل نظمها وأمجادها فمن كان هناك من يقول بغير هذا فعليه أن يقدم للناس نموذجه الإسلامى المتفرد والذى يصلح لهذا الزمان

وفى واقع الأمر فإن المفكر الإسلامى المجدد الذى يبحث عن جذور الحكم الشورى الديمقراطى فى الاسلام عليه ان يذهب أبعد من اى الشورى ، ماورد منها فى (ال عمران) وماورد فى سورة الشورى ، عليه ان يذهب الى حض القرآن للمسلمين على التعبير الجهور عن الرأى والنهى القاطع عن التبعية العمياء فهذا علم الله ، هو جوهر الديمقراطية التى توافق فهم العصر والتى هى نتاج صراع الإنسان ضد طغيان الملوك ، وتسلط الكهنوت ان مثل هذا النهى القاطع عن التبعية والإسترقاق الروحى هو سلاح المؤمنين ضد الكهنوت الجديد ، وضد القداسة المستحدثة ، وضد حكم التغلب وفى واقع الامر لا اعرف رسالة فى التحريض على رفض الاذعان اكثر وضوحا من قوله تعالى « وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص » (إبراهيم ٢١ فعند الحساب لن يفيد المستضعفين دعواهم بأنهم كانوا تبعا قانعين وراء الطغاة وكلاهما لن يغنى صاحبه شيئا امام الحق . فأى تحريض على معارضة الجهد والمنكر اكثر من هذا ؟ ولم يقف القرآن عند ذم الذين لايعارضون المنكر بل ذهب شوطا أبعد من هذا وهو يقول « كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون » (المائدة ٧٩ وكان هذا هو حال الذين كفروا فى الزبور على لسان داود وفى الانجيل على لسان عيسى وقد أسمى حجة

الإسلام الغزالي النهي عن المنكر بأنه القطب الأعظم في الدين « وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل علمه لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد ». وذهب الإمام الغزالي للقول بأن الناس مأمورون بمعارضة كل ما هو منكر وهذا هو مناط قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٤) ولتكن فعل أمر وظاهر الأمر الإيجاب (الإحياء) .

وفي باب الحض على المعارضة كان أكثر ما يخشى الرسول (ص) على أصحابه هو الرياء ويقول « إن أخوف ما أخاف عليكم هو الشرك الأصغر ، قالوا وما الشرك الأصغر يارسول الله ؟ قال هو الرياء » (رواه البيهقي وأحمد) فهل هناك من دعوة للتعبير الشجاع والصادق عن الرأي أصرح من هذا . وقد كان عمر الفاروق غليظا مع ولاته الذين يمارون في قول الحق فحذرهم بقوله « لا يبعد من رزق ، أو يقرب من أجل أن يقول المرء حقا » . وحق لعمر أن يفعل هذا فهو الرجل الذي لم يستنكف عن تأليب الناس على نفسه ، فقد وقف عمر بعد توليته يقول « إني امرؤ مسلم وعبد ضعيف إلا ما أعان الله عز وجل ، ولن يغير الذي وليت من خلافتكم من خلقي شيئا إن شاء الله ، إنما العظمة لله عز وجل وليس للعباد منها شيء ، فلا يقولن أحد إن عمرا قد تغير منذ ولي . أعقل الحق من نفسي وأتقدم وأبين لكم أمري فأيما رجل كانت له حاجة أو ظلم أو عتب علينا في حق فليؤذني ، فإنما أنا رجل منكم وأنا حبيب إلى صلاحكم ، عزيز علي عنتكم » .

فهذه هي المبادئ والقيم ، وتلك هي المؤسسات الشورية التي عرفتها الدولة الإسلامية في بداية عهدها ثم ارتد عنها الحكام من بعد على أعقابهم استجابة للنفس ونفور من مؤسسات الإسلام الشورية ، بدءا بعهد عمر وانتهاء ببني العباس . فهل استوعبت جميعها كل هذه القيم ؟ أم نقول بأن المؤسسات الشورية المثالية التي عرفها الإسلام والنماذج القدوة التي التف حولها المسلمون على عهد الرسول وبعض صحبه نماذج يمكن أن تتكرر في عالم اليوم بكل واقعه الإنساني الفاسد . فإن لم يكن هذا هو الحال أو ليس مخرج المسلمين من هذا المأزق الفكري هو ذلك الرأي الرشيد الذي قال به الشيخ الإمام محمد عبده بأن اختيار الطريق المعين للشورى أمر تحدده الظروف الموضوعية لكل عصر ، وعلى ضوء هذا الفهم ، أفليس الطريق أمام مسلمي هذا العصر هو الاهتداء بالمبادئ العليا التي وردت في أصول القرآن ومارسها الرسول الكريم والعصبة الراشدة من أصحابه بدلا من التمثل الحرفي لمؤسسات العصر الأول والتي لا مكان لها في دنيا اليوم . نقول هذا ونعني بذلك بعث الماضي الذي نشهده في أجهزة الشورى الشورية والتي كادت تتأسس في دستور الشورى . فطريق الشورى في عالم اليوم هو حرية التعبير لكل مواطن دون تمييز ، وهو المنظمات السياسية مفردة أو متعددة أو مؤتلفة ، وهو الأجهزة التشريعية المنتخبة لا مجالس النصح والشورى في المساجد .

ولاية الأمر والدولة العصرية :

ونجيء للمؤسسة الثانية الا وهي الرئاسة والتي اراد نميري أن يجعل منها قيادة روحية ورمزية فلم تعد الرئاسة ، في عهد « الصحوة » ذات ، هي قيادة الدولة وحسن إدارة مؤسساتها ، وتدبير معاش الناس ، وإنما ذهب بها صنع ذلك الدستور لتشمل إمامة الناس في الصلاة ، والإفتاء في أمور دينهم ، وخلافة الرسول الكريم في رعاية مسلمي السودان ، ومن هنا جاء لقب الإمامة والخلافة ثم جاءت البيعة وقد يفيد هنا أيضا أن نعود إلى تجارب الدولة الإسلامية في الولاية والإمامة لنرى كم منها يوافق طبيعة عصرنا هذا وقضاياه المستحدثة ، كما نجهد لأن نبين إن كان هناك إجماع في هذه التجارب على التوحيد بين الملك (الرئاسة) والخلافة ، ثم ماهي وسائل لاختيار تلك الوظيفة وماهو مدى توافقها مع ما استحدثته الإنسانية من مؤسسات تبنت جدواها وفعاليتها في ادارة الدولة الحديثة ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ؟

ويحدثنا التاريخ بأن الدولة الإسلامية في صدر الإسلام وضحاه لم تعرف شيئا يسمى الرئاسة وإنما عرفت الولاية (ولي الامر) كما عرفت الخلافة والإمارة والولاية لغة هي السلطان إن وردت بالكسر وهي النصرة إن وردت بالفتح (ابن السكيت) وقد فرق سيبويه بين المعنيين نصا فالولاية (بالكسر) عنده اسم مثل الإمارة وبالفتح مصدرا كقولك تولي الامر اي تقلد السلطان اما الخلافة فقد عرفها ابن خلدون بأنها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية بيد أن ابن خلدون قد فرق بين الملك والخلافة باعتبار ان الأولى تعالج امور الناس الدهرية على اسس عقلانية فعلى حد قوله فإن حقيقة الملك ترجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون لأحكامها فإن كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية ولاشك في أن الذي نحن بصدده هي الدولة العصرية هو السيسة الدهرية العقلانية التي تعالج امور الدنيا لا الدين وإن كانت تستهدي بقيم الدين ومثله في الدول الاسلامية

ومن الجانب الاخر كان الصحابة الاولون يجافون الاشارة لولاية السلطان باسم الملك لما فيه من معاني الاستبداد والاستعباد فالولاية امانة بين الناس اي ان السنحة فيها هي سلطة الامة ويروى الطبرى ان عمر بن الخطاب وقف في الناس بعد القادسية يقول « إني والله ما انا بملك فاستعبدكم وانما عبدالله عرض على الأمانة فإن ابيتها رددتها عليكم واتبعتكم » ولم يكن هذا هو حال معاوية بن أبي سفيان اول من جعل من الولاية كسروية وهرقلية وهو يقول « والله انه لملك آتانا الله اياه » وإن كان قد سبق معاوية إلى هذه البدعة الحباب بن المنذر والذي عاد إلى عنجهيته الجاهلية بعد بضع سويعات من موت الرسول (ص) عندما وقف في

سقيفة بني ساعدة يخاطب صحب الرسول ويقول « منا امير ومنكم أمير » كما ان كلمة الرئاسة لم ترد بين مسلمي المشرق لا فى مجتمع المدينة ولا فيما تلاه من عهود في العصرين الأموى والعباسى ، وإن وردت في المغرب والأندلس بالنسبة لولاة المغرب مثل رئيس قرطبة ، ورئيس أشبيلية وصاحب الرئاستين اى الذى يجمع بين القضاء وولاية المدينة ، ويومذاك لم يكن القوم يعرفون ما نسميه بالفصل بين السلطات فى عصرنا هذا .

على ان تسمية المنصب ليست بالامر الذى يعنينا وإنما الذى يعنينا هنا هو وسائل الاختيار لذلك المنصب ووسائل اكتساب الشرعية له ، وضوابط استخدام السلطة التى يمارسها . وبالرغم من ان الفقه الدستورى الإسلامى (السياسة الشرعية) قد حفل بالكثير من الاراء حول الولاية إلا ان تلك الاراء ، فى الغالب الأعم ، قد تركزت حول الصفات أو الخواص التى يجب ان تتوافر فى ولى الامر اكثر منها حول الضوابط والضمانات لاستخدام السلطة ، او وسائل انتقال السلطة ، او طرائق محاسبة الحاكم على تجاوزه فى استخدام تلك السلطة . وقد وقع خلاف كبير من الفقهاء حول شرعية العزل وكان اكثر هذه الاراء محاولة لتبرير حكم التغلب والطغيان . وهو بالقطع حكم فاقد الشرعية فى نظر الإسلام .

وتقول مدارس اهل السنة جمعاء بان تولية الحاكم تنعقد باختيار أهل الحل والعقد وهم فئة محدودة كما اشرنا . فحتى الإمام ابن تيمية والذى وصفناه بانه من اكثر فقهاء أهل السنة تحديدا فى الاجتهاد ، نزل الاختيار لاهل الشوكة والجمهور . وهو يستشهد بالحديث الشريف « عليكم بالسواد الاعظم ومن شذ شذ فى النار » بيد اننا نستطيع ان نقرأ رأى ابن تيمية هذا بمنظار جديد يتفق مع واقع العصر الذى نقول بان اهل الشوكة اليوم هم كل الشعب يعبر عن رأيه فى الحاكم عبر انتخاب عام او استفتاء شعبى ، او كلية انتخابية يختارها الناس بحر إرادتهم . فالشعب هو الإنسان الذى استخلفه الله على الأرض ولم يعن القرآن بالانسان فردا معصوما ولا صاحب حق الهى يورث ، ولا فقيها صاحب ولاية على العامة . ولا شك فى ان الذى يعيننا على مثل هذه القراءة تفكر ابن تيمية رأى الإمام العالم نفسه حول البيعة والذى قال فيه بان خلافة أبى بكر لم تنعقد بنص وان خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر وانما انعقدت الولايتان بحسم الامة . ويقول الإمام كبير المجتهدين « لو ان عمر وطائفة معه بايعوا ابابكر وامتنع سائر الصحابة لم يعد ابوبكر بذلك وانما صار ماما بمبايعة جمهور الصحابة » (منهاج السنة) وفى سعيه هذا ذهب ابن تيمية الى حد القول بان الطاعة التى وردت فى القرآن (وأولي الامر منكم) ليست طاعة لشخص الامام وانما لمن تجب طاعته اولا وهو الله ثم الرسول لانه يعقد شرعهما فحسب قوله « اما ان يكون هو (الإمام) المطاع فى كل شيء وان نازعه غيره من المؤمنين او هو مطاع فيما يامر به من طاعة الله ورسوله ان لم يعقد » غيره وبى منه فان كان الإمام هو الأول فلا امام لاهل السنة بهذا الاعتبار (الطاعة المطلقة) الا رسول الله

(ص) . وإن أرادوا بالإمام الإمام المقيد فذلك لايوجب على أهل السنة طاعته إن لم يكن ما أمر به موافقا لأمر الإمام المطلق رسول الله (ص) . وهم إذا أطاعوه فيما أمر الله بطاعته فإنما هم مطيعون لله والرسول » . فالإسلام إذن لايعرف إمامة مطلقة إلا لرسول الله (ص) كما لايعرف ولاية لإمام إن لم تنعقد بإجماع أهل الشوكة والجمهور وهم عامة الناس في عصرنا ، كما نرى .

وكما أسلف القول فإن الفقه الدستوري الإسلامي والذي يريد أن يتخذه فقهاء « الصحوة » معيارا للحكم المعاصر فقه يقصر عن استيعاب حقائق العصر . ونعيد القول مرة أخرى بأن الاختيار للحاكم في صدر الإسلام كان اختيارا تقوم به مجموعة محدودة هي صفوة القوم بل هو أكثر من ذلك مقصور على أهل المدينة وحدهم لا أهل الأمصار ، فأهل الأمصار تبع . وقد أورد الطبري في تاريخه أن الحسن جاء إلى أبيه علي كرم الله وجهه بعد مبايعة عثمان يقول « أمرتك (أي أشرت عليك) فعصيتني ، تقتل غدا بمضيعة ولا ناصر لك » . فقال علي « وما الذي أمرتني فعصيتك ؟ » . قال الحسن : أمرتك يوم أحيط بعثمان أن تخرج من المدينة فيقتل ولست بها . ثم أمرتك يوم قتل أن لا تبايع حتى تأتيك وفود أهل الأمصار والعرب . قال علي : « أما قولك لاتبايع حتى تأتي بيعة الأمصار والعرب فإن الأمر أمر أهل المدينة وكرهنا أن يضيع هذا الأمر » . فأهل المدينة عند علي وغيره من أصحاب الرسول هم فضلاء الأمة ورأيهم هو الغالب والحاسم .

ومن الطريف هنا أن محمدا بن الحنفية (ابن علي) قد نهج نهجا مغايرا لأبيه عندما سعى الناس لتوليه الأمر . فقد أورد ابن سعد في (الطبقات) أن أنصار محمد قد أجمعوا على توليته ولم يشذ عنهم إلا أهل الزرقاء بالشام . قال محمد « والله لو اجتمعت هذه الأمة علي إلا أهل الزرقاء ما قاتلتهم أبدا ولا اعتزلتهم حتى يجمعوا » .

إن فقهاء « الصحوة » في السودان يخطئون كثيرا عندما يحاولون أن يجعلوا من أحكام الولاية وشرائطها ومناهجها في صدر الإسلام نموذجا يتبع في هذا الزمان . كما يخطئون أيضا عندما يجهدون النفس لإسقاط الأحكام الفقهية التاريخية على مؤسسات الحكم المعاصر . وتحضرني في هذا المقام سلسلة المحاضرات الرائعة التي ألقاها الفقيد الراحل الدكتور جعفر بخيت علي طلابه في جامعة الخرطوم حول الدولة الإسلامية والأوهام التي نسجت حولها . وقد أصابني السعي كما أصاب صديقي الدكتور حسن عابدين لجمع هذه المحاضرات ونشرها على الناس في ظل هذا الهوس الجامح الذي لامكان فيه للجهد العلمي المدقق ، ولا الرصد الأمين للوقائع التاريخية ، ولا البحث المتأني في الأحداث . سعيت في جامعة الخرطوم ، كما سعيت في دار وبين تلاميذه فلم أفلح حتى وافاني الدبلوماسي النابه عطاالله بشير بنذر من تلك الدراسة الجيدة .

وعلى كل فقد يفيد أن نعود إلى الأصول الفقهية لنستعرض بعض أحكام الولاية الإسلامية ونتلخص أغلبها في شروط الولاية ، وخصائص وظائفها لافي ضوابط الحكم ، وأساليب محاسبة الحاكم . ومن أول شروط الأهلية للولاية عند الفقهاء من

أهل السنة النسب القرشي. ولهذا فما من وال إسلامي في العصور المتقدمة إلا وافتعل له نسبا في قريش، حتى الأعاجم منهم. وقد رأينا في السودان كيف أن سلاطين الفتح قد ردوا أصولهم إلى الأمويين، كما ردها سلاطين دار فور إلى العباس بن عبدالمطلب. وحتى مليك مصر ابن مليك مصر الفاجر فروق الأول قد وجد من بين رحالات الدين من ينسبه، وهو الألباني الأصل، إلى الرسول الكريم وكان ذلك في وثيقة رسمية اصدرها نقيب الأشراف الشيخ الببلاوي بتيعاز من حسين الجندي وزير الأوقاف على عهد حكومة النحاس. وكلاهما افجر من مليكه، واى فجر اكثر من انتحال النسب للعترة الطاهرة، وقد ذهبت الشيعة الكيسانية لاشتراط الفاطمية مع النسب القرشي لا لسبب إلا لرفضهم إمامة الشيخين ابي بكر وعمر وقد سموا الرافضة من أجل هذا.

ومع كل هذا فليس في سيرة الرسول الكريم مايحمل الفقهاء على الاشتراط المطلق للقرشية، ودونهم الحديث الشريف « الأئمة من قريش ماحكموا فعدلوا، وماوعدوا فأوفوا، وما استرحموا فرحموا ». ولعل أبرع من فطن لتبرير نسب القرشية هذا ابن خلدون والذى رده إلى ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة والتي كانت تدين انذاك بالريادة والسيادة لقريش. يقول ابن خلدون « إن بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لرأينا أنه لم يقتصر على التبرك بوصلة النبي كما هو المشهور لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية. فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من الشارع، فاشتراط النسب القرشي في هذا المنصب ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة ». ولاشك في أن هذا الرأى يتسق مع منظومة ابن خلدون الفكرية حول اهمية العصبية لانتظام الدولة وأمانها. وقد حمت هذه العصبية العربية الدولة الإسلامية حتى نهاية الدولة العباسية عندما استولى الأعاجم على الحكم وانفرط عقد الخلافة.

ومن بين شروط الأهلية أيضا الإسلام والذكورة. فالحكم العام أن لا ولاية لكافر على مسلم وأن الرجال قوامون على النساء فالولاية قوامة. وفي الحديث « ما أفلح قوم ولوا عليهم امرأة ». وقد ذهب الفقهاء لافتراض شرطي الذكورة والإسلام في كل ولاية (لا ولاية السلطة الأميرية فحسب) مثل المظالم والقضاء، والنقابة على ذوى الأنساب، ووزارة التفويض.

ثم هناك من بعد شروط الكفاية والتي ابدع في وصفها الإمام ابن تيمية وهو يردها جميعا إلى قصة موسى مع ابنتي شعيب ولم يكن كليم الله قد نبيء بعد. قالت إحداهما « يا أبت أستأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين » (القصص ٢٦) فالقوة والأمانة هما المعيار الذهبي الذي تقاس به خصائص الولاية والحكام لأن ولاية أمر المسلمين امر ثقيل لايحتمله إلا القادرون. وفي الحديث « ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا ». ولأجل هذا فقد أبى الرسول الولاية للعباس وهو عم الرسول الذى عهدت له سقاية الحج وسدانة الكعبة، كما أباها لأبى ذر لضعفه علما بانه أكثر أصحاب

رسول الله أحيانا وتحامى الولاية بشر بن عاصم يوم أن ولاه عمر على هوازن مما حمل عمرا على استدعائه ليقول « أما لنا سمعا وطاعة ؟ » فقال بشر « ولكني سمعت رسول الله يقول : من ولي شيئا من أمر المسلمين أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا » فخرج عمر مكروبا حتى لقى أبا ذر فسأله « مالي أراك كئيبا ؟ » قال « مالي لا أكون كئيبا وقد سمعت بشر بن عاصم يقول » قال أبوذر « أشهد أني سمعت رسول الله يقول : من ولي من أمر المسلمين شيئا أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا وهي سوداء مظلمة » ثم قال لعمر « أي الحديثين أوجع لقلبك ؟ » قال عمر : كلاهما قد أوجع قلبي » .

فشروط الكفاية في الولاية هي القوة أي القدرة والقدرة في عالم اليوم هي الإلمام بشئون الحكم ، وفنون الإدارة ، وعناصر الاقتصاد ، ومتطلبات المجاهدة (الدفاع والأمن) وسير البلدان (العلاقات الخارجية) وليس من بينها القدرة على إمامة الناس في الصلاة ، ولا الإفتاء في العبادات ، ولا النصح الديني في المعاملات ثم شروطها الأمانة وهي في جوهرها ، الصدق مع النفس والناس ، وتوافق السيرة والسريرة فلا إمامة للقادر إن لم تتوافر عنده الأمانة ، ولا إمامة للأمين إن افتقد القدرة وكان عمر رضى الله عنه يشتكي إلى الله ويقول « اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة » ولهذا فلم يتردد ابن الخطاب في أن يعزل ولي الأمر الضعيف مع تقواه وصدق إيمانه ، فقد عزل أبا هريرة لأنه لين العريكة ، وأبوهريرة هذا هو الغلام الدوسي الذي قال عنه الرسول وهو يخاطب زيد بن ثابت عندما طلب إليه أن يعلمه علما لاينسى « لقد سبقكم بها الغلام الدوسي » كما عزل عمر شرحبيل بن حسنة أمير الجند في أرض الشام ليولي مكانه القائد الثاني أبا عبيدة بن الجراح وهو يقول « والله ماعزلت شرحبيل عن سخطه ولكني أردت رجلا أقوى من رجل » وتجلت عظمة عمر وموضوعيته في أن اختياره لأبي عبيدة قد جاء بالرغم من تقريع أبي عبيدة له بتأنيبه زيارة أرض المعركة في بيداء الشام لحلول الطاعون بها بعد أن كان عمر قد عقد العزم على زيارتها كتب أبو عبيدة لعمر يقول « أفرارا من قدر الله ياعمر » فرد عليه الفاروق « نعم فرارا من قدر الله إلى قدر الله » وكاد النزاع يستشري بين الصحابيين الجليلين لولا تدخل عبدالرحمن بن عوف وهو يفتي بأنه سمع رسول الله (ص) يقول « إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدموا عليه وإذا وقع وأنتم فيه فلا تخرجوا فرارا منه » وهذا مانسميه بلغة اليوم بالحجر الصحي ، ولهذا بقي أبو عبيدة وصحبه في أرض الطاعون ويقول المؤرخون إنه قد طعن (مات بالطاعون) في ذلك العام كثير من الصحابة منهم أبو عبيدة ومعاذ بن جبل والحارث ابن هشام .

وكان عمر قاسيا في حكمه على من يلي أمر المسلمين ، وهي قسوة طبقها حتى على أقرب صحاب رسول الله (ص) ويحدثنا الماوردي في (الأحكام

السلطانية) أن ابن عباس قال « وجدت عمر ذات يوم مكروبا يقول « ما ادرى ما اصنع فى هذا الأمر اقوم عليه واقعد ، فقلت هل لك فى على ؟ قال إنه له لأهل ولكن أراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق لاتعرفونها قال قلت فأين أنت من عثمان ؟ قال لو فعلت لحمل اله بنى معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتي تضرب عنقه والله لو فعلت لفعلوا ولو فعل لفعلوا قال فقلت فطلحة ؟ قال إنه لزهو ماكان الله ليوليه أمر امة محمد مع مايعلم عنه من زهو ، قال فقلت الزبير قال إنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بسوق البقيع أفذاك يلى امور المسلمين قال فقلت سعد بن ابى وقاص قال ليس هناك إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه اما ولى امر فلا قال فقلت عبدالرحمن بن عوف قال نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف » وهكذا كان عمر بعقله الفاحص ، وحدسه الوقاد النقاد يبحث عن الامين فى غير ضعف فابى على الناس ابن عوف ، والشديد فى غير عنف فابى عليهم عليا ، كما ابى ان يسلم امر امة محمد لمن ترفهيه الإماره فانكرها على طلحة ، ثم استنكرها على البطل المغوار الزبير بن العوام لأنه يزاحم الباعة والشراء فى اسواق المدينة اما قوله فى عثمن فقد كان نبوءة

● ● ●

فإن كان فى فقه الإسلام الدستورى مايحتذى به فاول مايحتذيه المتسمون باسم الدولة الإسلامية هو هذه المعايير الصارمة وعلى أى فإن هذه الدولة الراشدة لم تستنكف فى مطلع عهدها وخاصة منذ خلافة عمر عن الاستهداء بتجارب العالم من حولها فى فنون الحكم دون أن تصد عنها عقد النقص او الاستعلاء ، ودون ان تحول بينهم وبين الاستفادة من هذه التجارب فى الحكم والإدارة فوارق الدين ، ودون أن يصموا جهد الإنسانية المفيد فى خارج دار الإسلام بوصمة الجاهلية . فبالرغم من ان القران عربى ولسان أهل الجنة فى الجنة عربى ، فقد أنشأ ولاة الأمر ديوان الاستيفاء وجباية الاموال بالرومية فى الشام ، وبالفارسية فى العراق ، وبالقبطية فى مصر وظل هذا هو الحال حتى عهد عبدالملك بن مروان حيث دونها بالعربية فى المدينة صالح بن عبدالرحمن كاتب الحجاج ، وهو أول من دون بالعربيه وفى هذا يقول عبدالحميد الكاتب « لله در صالح ما أعظم منته على الكتابة » وقد روى البلاذرى ان سرجون المسيحى قال لأهل ملته بعد التدوين بالعربية « اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم » وبنفس القدر أخذت دولة الإسلام الاولى النقود عن الفرس حيث استخدم عمر بن الخطاب الدرهم الساسانى ، والدرهم كلمه فارسية اخذت عن اليونانية (دراخما) رغم ورودها فى القران « ثمن بخس دراهم معدودة » وظلت الدولة الإسلامية فى عهد الراشدين تستخدم الدرهم الساسانى وفى جنبيه صورة كسرى وصورة النار إلا أن عمر أمر بان تنقش « بسم الله » فوق صوره كسرى ومن الجانب الاخر أخذ العرب عن الفرس تنظيم الوزارات كما عرفها اهل فارس خاصة بنصائح اردشير حول الوزارة إلا أن الوزارة نفسها لم تصبح مؤسسة

تنظيمية إلا في العصر العباسي لازدياد الأثر الفارسي على دولة الإسلام. وكلمة الوزارة نفسها كلمة فارسية بالرغم من ورودها في القرآن حول موسى وأخيه (سورة طه ٢٩) ولأجل هذا فقد جاءت الكتابة عن أدب الوزارة في عصر متأخر (القرن الرابع الهجرى) مثل (كتاب الوزراء والكتاب) للجهشيارى في القرن الرابع الهجرى و (كتاب الوزراء والكتاب) لأبي حيان التوحيدى في القرن الخامس الهجرى أيضا. ومهما يكن من أمر فاديبات السياسة الشرعية في الإسلام ظلت تحفل منذ عهد الرسول بالكثير من النصائح والتوجيهات حول الصفات والخصائص التي يجب أن يمتاز بها مستشارو الحكام سميتهم الوزراء أو لم نسمهم. وكانت قمة هذه النصائح حديث الرسول الكريم " ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا وكانت له بطانتان : بطانة تأمره بالمعروف وتحرضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحرضه عليه والمعصوم من عصم الله " (رواه البخارى) وأورد النسائي نفس الحديث بلغة أخرى تقول " ما من وال إلا وله بطانتان : بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر ، وبطانة لا تألوه خبالا فمن وقي شرها فقد وقي " ، على أن أروع ماكتب الحكماء في هذا الشأن هو رسالة ابن المقفع والتي سميت برسالة الصحابة. وقد جاء في تلك الرسالة قول الكاتب النحرير " ولصحابة أمير المؤمنين - أكرمه الله - مزية وفضل وهي مكرمة سنية حرية أن تكون شرفا لأهلها ، وحسبا لأعقابهم ، وحقيقة أن تصان وتحظر ولا يكون فيها إلا رجل بدر بخصلة من الخصال ، أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرابة أو بلاء ، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلا لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته ، أو صاحب نجدة يعرف بها ويستعد لها ، يجمع من نجدته حسبا وعفافا فيرفع من الجند إلى الصحابة ، أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس لينتفعوا بصلاحه وفقهه ، أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيره. أما من يتوسل بالشفاعات فإنه يكتفي له بالمعروف والبر فيما لايهجن رأيا ولا يزيل أمرا عن مرتبته. ثم تكون تلك الصحابة المخلصة على منازلها ومداخلها لايكون للكاتب فيها أمر في رفع رزق ولا منعه ولا لحاجب في تقديم إذن أو تأخيره ". فالذى أمامنا ، إذن مبادىء هادية للحكم والسياسة الشرعية ، ومعايير ذهبية لاختيار الحكام ، وموسسات قام بعضها على هدى هذه المبادىء ، وحكام اختيروا وفقا لتلك المعايير الصارمة ، وتجارب لغير المسلمين استلهمها الحكام في سعيهم من أجل الإدارة الحسنة. وبجانب هذا هناك اجتهاد فقهي متراحب بعضه يكرس هذه المبادىء السامقة ، والبعض الآخر ينحو إلى تبرير التجاوز بل الخروج عنها ، وبعض ثالث يدعو إلى التوسعة في الاجتهاد في أمور السياسة الشرعية باعتبارها من أمور دنيانا. بيد أن كل هذا لن يعين على الحكم الصائب على هذه التجارب التاريخية إن اقتسرناها خارج إطارها التاريخي. فما هو هذا الإطار التاريخي الذى نعني ؟ وماهي الملابسات والوقائع التاريخية التي اكتنفته ؟ ولا مرية في أن تحديد هذه الحقائق والوقائع أمر ضرورى حتى نتمكن ليس فقط من الحكم الصائب على الميراث الإسلامي الدستورى - مبادىء ومؤسسات - وإنما أيضا من الكشف عن التشويش الفكرى ، والإرباك المنطقي الذى يحاول أن يوقعنا فيه فقهاء الصحوة الإسلامية المزعومة

الإسلام والصراع على السلطة :

ويقودنا هذا التحليل بالضرورة للحديث عن الصراع على السلطة منذ عهد الراشدين وهو ما اتفق المؤرخون على تسميته بالفتنة الكبرى وقد تنبأ الرسول الكريم بهذه الفتنة وهو يقول ، فيما رواه البخاري « ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم . والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد منها ملجأ أو معاذا فليعذ بنفسه » ويقول المؤرخون إن أباهريرة وسعد بن أبي وقاص قد اعتزلا الناس إبان تلك الفتنة في بدايتها على عهد عثمان .

وإن كان ضرام هذه الفتنة قد اشتعل على عهد عثمان الا أن وميض نارها قد تراءى للناس عقب وفاة الرسول (ص) بل والرسول مسجى فى فراشه فى بيت عائشة فما إن انتقلت روح الرسول الكريم إلى بارىء النسم حتى أخذ الروح العشائرى يسيطر على بعض أصحابه وكان على رأس اولئك الخزرج (الأنصار) الذين أخذوا يبطمون الحرر ليعقدوه على تاج كبيرهم سعد بن عبادة ، فهم الذين آزروا الرسول قبل أهله فحق لهم ، فيما حسبوا أن يستبدوا بالأمر دون الناس مختزلين المهاجرين من اصولهم ويروى الطبرى فى تاريخه أن بعضا جاء إلى أبى بكر وعمر ليقول إن هذا الحى من الأنصار مع سعد بن عبادة فى سقيفة بنى ساعدة قد انحازوا إليه فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فادركوا قبل أن يتفاقم أمرهم ورسول الله (ص) فى بيته لم يفرغ من أمره وقد أغلق دونه الباب أهله وكان على وهو أقرب الناس إلى رسول الله ، دائبا آنذاك فى جهاز رسول الله

هرع أبوبكر إلى السقيفة ليرشح لخلافة رسول الله (ص) عمر وأبا عبيدة فانبرى له عمر ليقول « وكيف أؤمر على قوم فيهم أبوبكر ؟ » مضى الصديق بحكمته وحنكته ليشيد بالأنصار وسابقتهم في الدين مرددا أحاديث الرسول الكريم عنهم فلم يلق حديثه هذا صدى ، بل تصدى له صحابى جليل شهد بدرا هو الحباب ابن المنذر ليخاطبه بلهجة غليظة جافة فيها الكثير من غلواء الجاهلية وليس فيها من سماحة الإسلام شيء وقف الحباب يقول « معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم فإن الناس من فيئكم وفي ظلكم أنتم أهل العزة والثروة ، وأولوا العدد والمنعة ، وذوو البأس والنجدة » فالحباب صحابى بدر لم يفاخر بسابقته فى الإسلام وإنما فاخر بعديد أهله ، ومنعة قومه ولم يفاضل بين أهله وغرمائه بالتقوى والإحسان وإنما تعالى عليهم بالثروة والعزة ، والعزة لله جميعا

فما كان إلا أن تدخل عمر ليحسم الأمر بمقولة الصارم « منذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم ، أو متورط فى هلكة » وهنا نشهد عمر يرد على الأنصار بنفس منطقهم العشيرى مما حمل الحباب على الاندفاع إلى جاهليته الجافية ليقول « يامعشر الأنصار إن أبوا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور فأنتم والله أحق

بهذا الأمر منهم فإنه بأسيفكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أما والله لئن شئتم لنعيدنها جذعة (أى من جديد) ويإله من قول يصدر من صحابى شهد بدرا يدعو فيه إلى الردة للجاهلية. وهنا وقف عمر يقول: « إذن يقتلك الله. فرد عليه الحباب: « بل إياك يقتل ».

لم يقف الانشقاق بين المسلمين على الصراع بين الأوس والخزرج بل امتد ليشمل قريشا نفسها، فيما روى الطبرى. ويحكى المؤرخ الكبير روايتين حول بيعة على لأبى بكر أولاهما أن عليا بايع الصديق بعد ستة أشهر من توليه وهو يقول: « لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك ولا نفاسة بخير ساقه الله إليك ولكن كنا نرى أن لنا فى هذا الأمر نصيبا فاستبددتم به علينا »، مما حمل أبا بكر على الإجهاش بالبكاء. وثانية الروايتين أن عليا والزبير أبيا المبايعة فى اليوم الأول حتى أن الزبير اخترط سيفه وهو يقول: « لن أغمده حتى يبايع على »، وهنا تصدى عمر للزبير وهو يقول: « خذوا السيف واضربوا به الحجر. لتبايعان وأنتما طائعان أو لتبايعان وأنتما كارهان ». ويتفق ابن أبى الحديد، وهو من الموالين لعلى، مع رواية الطبرى الثانية مما يرجح تلك الرواية. ويقول الطبرى فى موقع آخر حول موقف قريش بأن أبا سفيان قد تأبى هو الآخر أن يبايع أبا بكر ومضى يقول: « والله إنى لأرى عجاجة (صحيحا كصياح الإبل) لاتطفئها إلا دم. يا آل عبد مناف فيم أبوبكر من أموركم؟ أين المستضعفان. أين الأذلان على والعباس ... متبعا قوله هذا بشعر المتلمس.

ولن يقيم على خسف يراد به *** إلا الأذلان عير الحى والوتد

فأبوسفيان، حسب رواية الطبرى، ظن أن خلافة الرسول (ص) ميراث لبنى عبد مناف.

ففى مثل هذا الجو المشحون بالتهوش الشخصى، والتفاخر العشائرى تمت بيعة الصديق أول خليفة لرسول الله (ص). إلا أن تلك العجاجة اللاعطة لم تنطفىء بسفح الدماء كما تنبأ أبوسفيان الاثم وإنما أطفأتها شجاعة عمر، وحلم أبى بكر. ولذا فمن الخطأ أن نحسب أن تلك البيعة قد تمت وفق شورى حقيقية مع كل ماصاحبها من صراع سلطوى لايمت إلى الدين بسبب. ولعل هذا هو الذى حمل عمر بن الخطاب ليقول بأن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها، والفلتة هى البغتة مما ينفى عنها صفة الشورى التى تقوم على التملى، والتمحيص، والاستئناس الهادىء بالآراء ولأجل هذا عمد عمر إلى أسلوب جديد فى اختيار خليفته وهو مايعرف بالكلية الانتخابية أى أن تتولى الاختيار للحاكم مجموعة منتقاة. وكان أبو بكر قد أبى فى البدء أن يتحمل مسئولية اختيار خلف له وهو يقول لابنته: « إنه قد نزل بى ماقد ترون، ولا أظننى إلا ميتا لمابى. أما وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتى. وحل عنكم عقدتى، ورد إليكم أمركم. فأمروا عليكم من أحببتم » (طبقات ابن سعد).

مضى أبو بكر وعمر سيرتهما الراشدة . بعد انطفاء تلك الردة الجاهلية العابرة . وهما يضعان للحكم أمتن أسسه والتي تقوم على طاعة السلطان متى ما أطاع الله . وتدعو الناس إلى تقويم الحاكم الزائغ عن الحق . فالحاكم ، وإن ولي أمر الناس ، ليس بخيرهم ثم جاء عهد عثمان ووقع فيه ماوقع من فساد على يد مستشاري السوء . مما أشرنا إلى جزء منه في مطلع هذا الفصل وكان قسط كبير من هذا الفساد فسادا اقتصاديا دفع خازن بيت المال عبدالله بن الأرقم إلى نبذ موقعه أي الاستقالة عندما أصبحت أموال المسلمين نهبا لبني معيط عشيرة عثمان وكما أسلف القول فلم يرد الخليفة الراشد عثمان عن هذا النهج نصائح علي المقدمة له ، ولا عصبة أبي ذر ، ولا استنكار أمين المال عبدالله بن الأرقم فقد كان ذو النورين ضعيفا امام اهله وعشيرته وقد حمله هذا الضعف على أن يسمح بعودة الحكم بن عدي إلى المدينة بعد أن طرده منها رسول الله (ص) وأيد حكم الطرد هذا أبوبكر وهو يقول لا أرجع شخصا أبعده رسول الله كما مضى عمر في سيرة سلفه فمنع الحكم من العودة للمدينة واتخذ عثمان ، فيما بعد ، مروان ابن الحكم الطريد هذا كاتما لسره ، بل مستشاره الأول رغم ما أسيء به عن لعن رسول الله أبا مروان ومروان في صلبه .

ومن ناحية ثانية . بلغ الأمر بعلي بعد أن أعيته الحيل مع عثمان أن أخذ يقدع في وصف أمير المؤمنين ويسميه حمى الطغيبة الذي يصدره مروان ولا يورده ولهذا فقد كان أول ماقرر على عند مبايعته على الخلافة هو مصادرة كل ما أعطاه عثمان دون وجه حق وهو يقول « إلا إن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال فإن الحق القديم لايبطله شيء ولو وجدته وقد تزوجت به النساء وفرق في البلدان لرددته إلى حقه فإن في العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فإن الجور عليه أضيق » (ابن أبي الحديد)

إن أخطر ماتكشف عنه سيرة الحكم في عهد عثمان هو بروز نوع من الفساد السياسي لم تعرفه الدولة الإسلامية في عهد النبي المعصوم ولا في عهد الشيخين اللذين كانا أكثر قسوة على النفس والأقربين منهما على الأبعدين فقد أخذ مستشارو السوء حول الخليفة يتوزعون مال المسلمين فيما بينهم ويتفضلون ببعضه للأنصار والمحاسيب وإن كانت محنة عثمان هي ضعفه أمام أهله ومستشاريه هؤلاء ، فإن محنة علي ، فيما بعد ، هي تشدده في قرع الفساد وقهر المفسدين ويحكي ابن أبي الحديد أن عمرو بن العاص كتب لمعاوية يقول « ماذا تصنع إن قشرك ابن أبي طالب من كل مالك كما تقتشر عن العصا لحاها . وكان معاوية يدافع عن هذا التنديد في مال المسلمين والذي نال منه نصيبا وفي واقع الأمر فقد خشي على عليّ - بسبب تشدده هذا - حتى بعض أجلة الصحابة مثل عبدالله بن عباس باعتباره أمرا ثقيلا على المسلمين فقد روى ابن أبي الحديد أيضا أن ابن عباس قال للحسن « إن عليا أباك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية إنه ساوى بينهم في الفيء وسوى بينهم في العطاء فثقل عليهم »

وذهب على إلى ربه ليلى الحكم معاوية فيبيع فى عهده الفساد ، ويسرف النفاق ، وتهدر قيم الحكم الإسلامى الصالح ومبادؤه السامقة ويروى الطبرى انه ما إن استقر الأمر لمعاوية حتى استحدث مايعرف ببروز البيعة ، ويذهب الطبرى للقول بأن معاوية أنفق ثلاثة ملايين من الدنانير ليضمن بيعة ابنه القاصر وعلى كل فقد كان معاوية صادقا مع نفسه فقد احب الدنانير واحبته ويحدثنا السيوطى فى (تاريخ الخلفاء) بأن معاوية لم يستح أن يقول أما أبوبكر فلم يرد الدنيا ولم ترده وأما عمر فأرادته الدنيا ولم يردها وأما نحن فتمرغنا فيها ظهرا لبطن » . وفى سبيل هذا الصراع السياسى السلطوى لم يترك معاوية سبيلاً لتركيز السلطة دون أن يسلكه سلك سبيل الخداع فى التحكيم ، وسلك طريق الرشوة لشراء الانصار والمحاسيب وذهب إلى الاغتيال كما فعل مع الأشتر النخعى وإلى على فى مصر إذ أرسل من دس له السم فى العسل وهو يقول فى هذا : « لله جنود منها العسل » .

وهكذا ذهب أمير المؤمنين بعد ثلاثة عقود من قيام دولة المدينة المنورة ليجعل من الحكم الإسلامى هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل وياله من موقف ان قارناه بموقف على إمام العادلين الذى كان يزدرى السلطان ويقول « أما والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لولا ما أخذ الله على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم وسغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ، وسقيت آخرها بكأس أولها ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفطة عنز » . فقد أبى على دنيا الناس لنفسه وأباها لأهله فى تطهرية تضرب بها الأمثال وحق له ، وهو يضرب المثل بنفسه ، أن يغلظ على الناس حتى تحامل عليه الطامحون والطامعون ، وما احتمل سماحته المهووسون وأية سماحة أكثر من أن يقول الإمام ودمه نازف من طعنات المهووس عبدالرحمن بن ملجم « يابنى عبدالمطلب لا ألفينكم تخوضون دماء المسلمين تقولون قتل أمير المؤمنين الا يقتلن إلا قاتلى إن عشت فالجروح قصاص وإن مت فاقتلوه لكن احسنوا فإنى سمعت رسول الله (ص) يقول إياكم بالمثلى ولو بكلب عقور » وظل على مسجيا على فراشه وصحبه يلحون الرجاء فى أن يسمى خليفته فمن وعندما قالوا نبايع الحسن رد عليهم « ما امركم ولا انهاكم أنتم أبصر بأمور دنياكم » .

الحكم الصالح والملك العضوض

انتهت جماعية السلطة التى عرفها مجتمع المدينة بموت على إلى تفرد بالحكم صحبه فساد كبير منذ عام الجماعة والذى بايع فيه الحسين معاوية ولم يقف معاوية بن ابى سفيان بالأمر عند حد الفساد والاستبداد بل ذهب إلى تفرقة القبائل يؤلب بعضها على الآخر حتى يبقى هو الأعلى ، ونشهد أنه كان فى هذا ذكيا بارعا وقد برر بعض المؤرخين مثل ابن خلدون هرقلية معاوية هذه ، وهم يقولون بأنه استطاع بمكره ودهائه أن يحفظ للدولة الإسلامية تماسكها وفى واقع الأمر

فان الدولة التى حكم معاوية لم تكن هى دولة الإسلام وإنما كانت دولة مسلمين حمتها عصبية العرب . بل عصبية عشيرة معاوية من العرب وهذا هو جوهر مقولة الإمام ابن تيمية بأن الحكم الصالح قد انتهى عند الخلفاء الأربعة ثم عمر بن عبدالعزيز من بعد إلا أن قبول الأمويين والعباسيين مع فسادهم أمر يبرره ذودهم عن بيضة الإسلام .

وبتحول الإسلام إلى عهد الحكم بالوراثة (تولية معاوية لابنه يزيد) انتهى الأمر بالمسلمين إلى دولة التغلب مع كل ماصاحبها من حرب أهلية أهدرت فيها القيم واستبيحت فيها الحرمات . واتخذ فيها الدين مطية السياسة . فالإسلام لايعرف وراثة فى الحكم والإمامة حتى للأنبياء كان هذا هو شأن إبراهيم الذى جعله الله إماما (إنى جاعلك للناس إماما) فسأل إبراهيم ربه « قال ومن ذريتى » فرد عليه الحق عز وجل بقوله « لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) فمعيار الإمامة في الإسلام هو العدالة لا النسب . ولا الحسب . ولا التغلب .

هكذا مضى معاوية أمير المؤمنين مجافيا لشرع الإسلام وهو يأخذ البيعة لابنه القاصر فتجافاه الحسين وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبى بكر الصديق وعبدالله بن الزبير وهو طامع آخر في سلطة لم يملك لها مؤهلا إلا انحداره من صلب طاهر ورحم كريم . فقد كان ابن الزبير ضعيفا مترددا لم يملك علم على . ولا دهاء معاوية . ولا أخبات عبدالله بن عمر . ولا شجاعة الحسين بن على وحسب الفتى أن أمه أسماء بنت أبى بكر كانت أشجع منه وأشد عزما جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى وقد هجره الناس حتى ابنه حمزة وحبيب اللذين خرجا يطلبان الأمان من الطاغية العبيد الحجاج بن يوسف بعد أن داس على كل محرم فى الأرض المقدسة ولم يكتف الحجاج بذلك بل أنذر بقوله « لقد وطنكم الحجاج وطأة مشفق » جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى ويقول « خذلنى حتى أهلى وولدى » فقالت له أمه الصنديدة « أنت ياابنى أعلم بنفسك إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولاتمكن رقبتك يتلعب بها غلمان بنى أمية » لم يحفز هذا القول الشجاع عبدالله بن الزبير فى طريق أصحابه بل أسر إلى أمه بأنه يخشى أن يمثل به . فقالت له ذات النطاقين سيدة النساء : « ومايضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟ » .

ومع ضعفه هذا فقد كان ابن الزبير ختار للعهود ودونما موقفه مع بنى هاشم عندما أبى عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية مبايعته على إمامه ليس هو بأهل لها حبسهم مع صحبهم فى زمزم وهدد بحرقهم حتى بعث المختار بن أبى عبيد الثقفى من العراق سمية الخدعى (المختار بن أبى عبيد الخدعى) ومعه أربعة آلاف رجل لإنقاذهم وقد هم المختار بقتل ابن الزبير بعد دحره الا أن محمد بن الحنفية شفع له وهو يقول « لا أستحل من قطع رحمه ما استحل منى » (تاريخ اليعقوبى) ولا أملك إلا أن أعترف بأن انحيازى الوجدانى الطاغى نحو آل هاشم إنما يصدر من إعجاب طاغ بحلمهم وسماحتهم ومن عطف فياض على معاناتهم

المصيبة وبقيني لو ان الله اعطى الناس في الاخرة بقدر معاناتهم وسماحهم في الدنيا لاستحق آل هاشم أجمعين الفردوس دارا .

بيد أن الأمر لم يقف عند الصراع بين الطامحين والطامعين فقد شهدت دار الإسلام أيضا صراعا ضاريا بين يزيد القاصر ومن حوله سدنة الهرقلية الأموية ضد شيعة علي وعليّ رأسهم الحسين سيد شباب اهل الجنة وذهب الأمويون في بطشهم إلى حد قتل الحسين وهم يوطئون الخيل صدره وظهره ولم يسلم من ذلك البطش الشرير حتى الفتى اليافع على بن الحسين الذى كان يردد

انا على بن الحسين بن على .
نحن ورب البيت أولى بالنبى .
تا لله لايحكم فينا ابن الدعي .

قتل الحسين ليبقى الأدعياء . وابناء الأدعياء . يتعاورون الحكم والإمارة باسم الدين وهو منهم براء . وما انفك الأدعياء وأبناء الأدعياء يربعون حتى يومنا هذا في ديار الإسلام . كما لم يزل إضراب من اسمتهم أسماء بعلمان بني امية يتلعبون برقاب الناس .

إن كل تلك الحرب الضارية لم تكن جهادا في سبيل الله . ولا عروة لتثبيت أركان الدين الحق وإنما كانت من بدايتها إلى نهايتها صراع طامعين في السلطة ولم يقف الدعاة والأدعياء عند حد البطش بل خرجوا على كل القيم التى بشر بها الاسلام وارسى قواعدها محمد (ص) بالسيره والقدوة . وسار على نهجه فيها الشيخان وبعض صحبه فقد اصبحت دار الإسلام ضيعه تورث لا ولايه مشروعة كما أصبح الحكم فيها حق للمتغلب لا امانة يؤديها الحاكم عن الناس حتى ذهب الفرزدق شاعر الاموين يقول

فالأرض لله ولاها خليفته * * * وصاحب الله فيها غير مغلوب

ويمضي الفرزدق المبدع . وهو مع ابداعه فاجر يجترىء على الحق ليجعل من الخليفة نبيا بقوله في يزيد ابن عبدالملك .

ولو كان بعد المصطفى من عباده * * * نبيا لهم منهم لامر العزائم
لكنت الذي يختاره الله بعده * * * لحمل الأمانات الثقال العظائم

ولم يكن دعاة الزبيريين من الشعراء باقل فجورا فها هو شاعرهم عبدالله ابن قيس الرقيات يغيظ الأمويين متعرضا بزوجة خليفتهم الوليد بن عبدالملك ويقول

أتتنى فى المنام فقلـ * * * ـت هذا حين أعقبها
فلمـا ان فرحـت بهـا * * * ومال على أعذبها
شربـت بريقهـا حتـى * * * نهلت وبت أشربها

ورحم الله عمر الذي ما سلم من حده على مثل هذا القذف فحول الشعراء مثل الحطيئة ، وهامات قريش مثل عمرو بن العاص .

فان الدولة التي حكم معاوية لم تكن هى دولة الإسلام وإنما كانت دولة مسلمين حمتها عصبية العرب ، بل عصبية عشيرة معاوية من العرب وهذا هو جوهر مقولة الإمام ابن تيمية بأن الحكم الصالح قد انتهى عند الخلفاء الأربعة ثم عمر بن عبدالعزيز من بعد إلا أن قبول الأمويين والعباسيين مع فسادهم أمر يبرره ذودهم عن بيضة الإسلام .

وبدخول الاسلام إلى عهد الحكم بالوراثة (تولية معاوية لابنه يزيد) انتهى الأمر بالمسلمين إلى دولة التغلب مع كل ماصاحبها من حرب أهلية أهدرت فيها القيم واستبيحت فيها الحرمات ، واتخذ فيها الدين مطية السياسة . فالإسلام لايعرف وراثة في الحكم والإمامة حتى للأنبياء كان هذا هو شأن إبراهيم الذي جعله الله إماما (إني جاعلك للناس إماما) فسأل إبراهيم ربه « قال ومن ذريتي » فرد عليه الحق عز وجل بقوله « لاينال عهدي الظالمين (البقرة ١٢٤) فمعيار الإمامة في الإسلام هو العدالة لا النسب ، ولا الحسب ، ولا التغلب .

هكذا مضى معاوية أمير المؤمنين مجانبا لشرع الإسلام وهو يأخذ البيعة لابنه القاصر فتجافاه الحسين وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبي بكر الصديق وعبدالله بن الزبير وهو طامع آخر في سلطة لم يملك لها مؤهلا إلا انحداره من صلب طاهر ورحم كريم . فقد كان ابن الزبير ضعيفا مترددا لم يملك علم علي ، ولا دهاء معاوية ، ولا إخبات عبدالله بن عمر ، ولا شجاعة الحسين بن علي وحسب الفتى أن أمه أسماء بنت أبي بكر كانت أشجع منه وأشد عزما جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى وقد هجره الناس حتى ابنه حمزة وخبيب اللذين خرجا يطلبان الأمان من الطاغية العنيد الحجاج بن يوسف بعد أن داس على كل محرم في الأرض المقدسة ولم يكتف الحجاج بذلك بل أنذر بقوله « لقد وطئكم الحجاج وطأة مشفق » . جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى ويقول : « خذلني حتى أهلي وولدي » فقالت له أمه الصديدة ، أنت يابني أعلم بنفسك إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولاتمكن رقبتك يتلعب بها غلمان بني أمية لم يخفر هذا القول الشجاع عبدالله بن الزبير في طريق أصحابه بل أسر إلى أمه بأنه يخشى أن يمثل به ، فقالت له ذات النطاقين سيدة النساء : « ومايضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟ » .

ومع ضعفه هذا فقد كان ابن الزبير ختارا للعهود ودونا موقفه مع بني هاشم عندما أبى عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية مبايعته على إمامة ليس هو بأهل لها حبسهم مع صحبهم في زمزم وهدد بحرقهم حتى بعث المختار بن أبي عبيد الثقفي من العراق سمية الخدعي (المختار بن أبي عبيد الخدعي) ومعه أربعة آلاف رجل لإنقاذهم وقد هم المختار بقتل ابن الزبير بعد نحره الا أن محمد بن الحنفية شفع له وهو يقول « لا استحل من قطع رحمه ما استحل مني (تاريخ اليعقوبي) ولا أملك الا أن أعترف بأن انحيازي الوجداني الطاغي نحو بني هاشم إنما يصدر من إعجاب طاغ بحلمهم وسماحتهم ومن عطف فياض على معاناتهم

عبدالملك أمير المؤمنين بحز رأسه وإرسالها عبر الأمصار ليكون عظة لغيره وقال الشاعر فى ذلك :

يابعد مصرع جثة من رأسها
رأس بمصر وجثة بالرجج

فأين هذه العلواء من قول على حول قاتله ابن ملجم « إن قتلتم فأحسنوا القتل فقد نهى الرسول عن المثلى ولو بكلب عقور » إن سيرة بنى أمية فى أغلبها كانت سيرة مشينة بدأت بسفك الدماء وتحليل المحرمات وانتهت بالفسق والفجور . وكان كل هؤلاء السفاكين والفاجرين خلفاء وأمراء مؤمنين كان هذا هو حال يزيد بن معاوية القاصر والذى ملك وهو ابن ثلاث وثلاثين . وكان هو حال معاوية بن يزيد العاجز الذى كنى بأبى ليلى لعجزه . وكان هو حال شيخهم المسن الخبيث مروان بن الحكم الذى ماكفاه إيذاؤه للخليفة الشيخ الحيى عثمان بن عفان بل تآمر على خالد بن يزيد مع أشياخ بنى أمية بالجابية حتى يعهدوا إليه بالملك ويحرموا منه خالدا وكان له ما أراد فزاد من لظى الاحتراب مع الزبيريين فى مرج راهط حتى اتسع الفتق . وانصدع البناء انصداعا ماله من صلاح

لعمرى لقد أبقت وقيعة راهط
لمــروان صدعـا بينـا متنائيا
فقد ينبت المرعى على دمن الثرى
وتبقى حزازات النفوس كما هيا

وجاء من بعد مروان ابنه عبدالملك وكفاه ماقلنا فيه ثم أعقبه الحبر النصيح سليمان بن عبدالملك فافتتح بخير واختتم بخير كما قال فيه المؤرخون وكان حسن **ختامه استخلافه لعمر بن عبدالعزيز خامس الراشدين .**

كان عمر بحق ، الدرةالناصعة فى تاج الامويين . فأول ما فعل يوم ولى هو أن صعد على المنبر لينبذ مجارى أهله بنى أمية ويقول « ان هؤلاء القوم (بنى أمية) أعطونا عطايا ماكان ينبغى لهم أن يعطوها وإن ذلك صار إلى (أى الحكم) وليس على فيه دون الله محاسبة إلا وإنى قد رددتها وبدأت بنفسى وأهل بيتى نازل عمر بن عبدالعزيز عن كل ما أعطاه له الوليد بن عبدالملك مما جاء به من غنائم المغرب كما أمر زوجته فاطمة بنت عبدالملك بن مروان برد حليها وهو يقول « اما ان تردى ما اعطاكه أبوك إلى بيت المال أو تأذنى لى فى فراقك وهذا هو شأن القدوة فى الإسلام حتى تكون للناس فى سيرتهم إسوة حسنة وما أصدق على بن أبى طالب حين قال « من نصب نفسه إماما فليبدأ بتأديب نفسه ومؤدب نفسه أحق بالإجلال من مؤدب الناس » فالإسلام دين السماحة والرفق لايطالب عامة الناس بأكثر من أداء المستحب . أما القدوة فلا يقف بهم الأمر عند أداء الواجب وترك الحرام وإنما يتوجب عليهم أيضا الأخذ بالمستحب »

ثم ذهب عمر عليه رضوان الله إلى رحاب ربه ليلج القوم من بعده فى حمأة الفسوق فكان من بين امراء المؤمنين يزيد بن عبدالملك صاحب حبابة ورجل

القصف واللهو . ومنهم الوليد بن يزيد الخليع قليل الديانة الذى لم تمنعه خلافة ولا إمامة من أن يمزق المصحف وهو سكران ويتغنى فى ليالى انسه وقد استبد به الجام :

أشهد الله والملائكة الأبرار والعابدين أهل الصلاح
أنـنـــى اشـتـهــى السمـــاع وشــرب الراح
والعـــض فـــــى الخــــدود المــلاح

وماكان لدولة كهذه إلا أن تنتهى لما انتهت إليه على عهد مروان حمار الجزيرة وكما قلت فى فصل سابق فإن فناء الدول ، دينية كانت أو لادينية مما هو نتيجة طبيعية لانحلال الشعوب وانحلال الشعوب بدوره نتاج طبيعى لفساد الحاكمين وتدللهم بيد أن على الباحثين فى تاريخ الدولة الاسلامية أن يتسلوا قليلا فى حقيقة هامة الا وهى أن انحلال الإمبراطورية الرومانية قد استغرق ربعة قرون من دولة اغسطس إلى أيام موسى الأخيرة فى الوقت الذى استغرق فيه انحدار الدولة الإسلامية من الحكم الفاصل فى عهد الراشدين إلى التسلط الاموى فى عهد معاوية مايقل عن الثلاثين عاما .

إفرازات التمزق :

أدى هذا الانهيار الخلقى فى الدولة الى افرازات من التمزق وبثور من الهوس طفت على جسد الامة فالهبته ، وكان الخوارج واحده من هذه الافرازات فمع حماسة الخوارج وتطهرهم إلا أن الشعور بالإحباط الذى غشيهم قد حملهم على تكفير عامة المسلمين وإن كان المتشيعة لعلى قد حاربوا الامويين لسلبهم إياهم ماحسبوه حقهم فى السلطان فإن الخوارج قد دفعتهم ، فى معارضتهم للحكم الأموى ، غيرة صادقة على الدين ورفض مستميت للظلم وكان بلغهم صوتا ابوحمزة الخارجى الذى احتل المدينة برهة من الزمان ووقف فيها على الناس خطيبا يقول بعد إن اشاد بالرسول وصاحبيه ابى بكر وعمر ثم ولى أمر الناس عثمان بن عفان فعمل فى ست سنين بسنة صاحبيه ثم احدث احداثا اخص اخرها منها أولا واضطرب حبل الدين فطلبها كل امرىء لنفسه واسر كل رجل منهم سريرة ابداها الله عنه حتى مضوا على ذلك ثم ولى على بن ابى طالب فلم يبلغ من الحق قصدا ولم يرفع له منار، فمضى ثم ولى معاوية بن ابى سفيان لعين رسول الله وابن لعينه وجلف من الأعراب اتخذ عباد الله خولا ومال الله دولا ثم ولى بعده ابنه يزيد ، يزيد الخمور ويزيد الصقور ويزيد الفهود ويزيد القرود فخالف القران واتبع الكهان وعمل بما يشتهيه حتى مضى على ذلك لعنه الله ثم ولى مروان بن الحكم طريده وابن لعينه فاسق فى بطنه وفرجه فالعنوه والعنوا اباءه (الاغانى لأبى الفرج الأصفهانى) وهكذا قاد فساد الكبار وصرعات السادة الى علواء الناشئة وتشقق الأمة وكان كل ذلك الصراع باسم الإسلام دين السماحة الذى يحسب الفتنة أشد من القتل بيد أن قسوتنا فى الحكم على الأمويين لتجافيهم الدين ، رغم دعواهم بأنهم قد نهدوا لحمايته يجب ألا تدفع المرأ لإنكار دورهم

العظيم فى صيانة وحدة الأمة بالغلبة والقهر فقد آعز الأمويون الشوكه ، حسب المقولة الخلدونية ، بعصبية العرب .

دولة الإسلام والأتوقراطية الملكية

ثم جاء بنو العباس بعد أن زالت دولة بن أميه على عهد مروان وكان مروان هذا مترددا متراخيا حتى بين أهله وعشيرته ، ويروى ابن عبد ربه (العقد الفريد) كيف ان مروان أحد يتلكأ فى مبايعة اليزيد بن الوليد فكتب إليه اليزيد محذرا «أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإذا أتاك كتابى هذا فاعتمد على أيها شئت» فهرع يبايع وماكان العباسيون أحسن حالا من بنى أميه فى سعيهم للسلطة وذعمها بالتسلط والإفساد فسرعان مانسوا أن ميزانهم الوحيد الذى يباهون به هو ثورة جدهم عبدالله بن عباس على فساد عثمان .

تسنم السفاح سدة الحكم بعد أن أعمل سيفه فى بنى أمية فقتل رجالهم ونساءهم ونبش قبورهم وقد بلغت الوقاحة بمادحيه مبلغها عندما سموه سفاح آل الرسول ، وماكان لمسلم ان ينسب إلى رسول الحسنى واسماح سفاحا دمويا كأبى عبدالله قال قائلهم

وكانت أمية فى ملكها	تجول وتظهر طغيانها
فلما رأى الله أن قد طغت	ولم تطق الأرض عدوانها
رماهم بسفاح آل الرسول	فجز بكفيه أذقانها

وما إن استقر الحكم للسفاح و أخيه أبى جعفر حتى أخذا يوزعان الحكم سلاب على أهليهما ويذكر الناس كيف أن عمر بن الخطاب أبى أن يرشح ابنه للخلافة ، وهو بها حقيق ، كما أباها على وهو مسجى فى فراش الموت ، لابنه الحسن جاء السفاح ومن بعده ابوجعفر ليفرضا أعمامهم حكاما على الناس فأصبح عيسى واليا على فارس ، وسليمان واليا على البصره وداود واليا على الحجاز ، وإسماعيل على الكوفة ، وصالح واليا على مصر وإن كان علينا أن نعترف بفضل بنى العباس فى التطور الحضارى العظيم الذى شهدته الدولة الإسلامية ، خاصه فى عهد المأمون ، كما اعترفنا بفضل بنى أميه فى الحفاظ على وحده الامة الإسلامية بعصبية العرب ونجد أنفسنا بأن هذا الاعتراف لايغير شيئا من الواقع السياسى الذى نحن بصدد تشخيصه ، ألا وهو تحول الحكم الى اتوقراطيه ملكية هى أبعد ماتكون عن روح الإسلام وقد انحدرت هذه الاتوقراطية فى أواخر عهدها إلى حضيض الانقلابات العسكرية والاغتيالات السياسيه ، وتآمر الابن على أبيه ، والأخ على أخيه ثم الاستعانة بالأبعدين حتى انتهى الأمر إلى طغيان الأقليات التركية والمغولية ولم يبق من الخلافة إلا اسمها ورسمها

كان هذا هو حال دولة بنى العباس بدءا بالسفاح و أخيه المنصور والذى كان ، هو الآخر «سفاكا للدماء ، ختارا بالعهود ، غدارا بالمواثيق ، كفورا بالنعم ، قليل الرحمة (الشحى - البدء والتاريخ) ، وتبعه ابنه المهدى فالهادى فهارون الرشيد وقد عهد الرشيد لأبنائه الثلاثة الامين فالمأمون فالمؤتمن على أن يوفوا العهد

لبعضهم فنكث أولهم على العهد وشب الصراع بينهما حتى تآمر الأخ على قتل أخيه. ومع هذا فقد كان المأمون هو الملك الشمس في دولة بني العباس إذ أحيا العلوم وأوقد منارات العلم. ثم جاء بطل عمورية وصنديد العرب المعتصم بالله ولكنه مع فروسيته كان حاكما قاصرا بمعايير الإسلام دين الحسنى. وأي قصور أكبر من أن يحبس أمير المؤمنين الإمام العالم أحمد بن حنبل ويضربه بالسياط لاختلافه معه في الرأي. ثم تعاقب الخلفاء من بعد سيتهوون جميعا بالموت قتلا في صراع السلطة الضاري هذا، مثل المتوكل، والمستعين، والمعتز، والمهتدي، أو تسميما مثل المنتصر. وكان أحسنهم حظا من خلع وسملت عيناه كالمستكفي. وفي خلال صراع الأخوة الأعداء هذا تسلل السلاجقة والمغول والتركمان حتى أصبحت الخلافة رسما وأصبح الخليفة اسما. ومع ذلك ظلت تعقد له البيعة ويخطب باسمه في المنابر.

وفي واقع الأمر فإن استعانة بني العباس بالأعاجم تعود إلى مطلع تاريخهم منذ أن أشعلوا أوار الحرب على بني أمية وأعلن كبيرهم محمد بن عبدالله بن عباس أن الخلافة صائرة إلى ولده. وكان محمد يقول لشيعته إن الكوفة شيعة لعلي والبصرة شيعة لعثمان، والشام لا يعرفون إلا آل بني سفيان. ومكة والمدينة غلب عليهما أبوبكر وعمر فعليكم بخراسان. فالأمر كله أمر توازع مغانم وسلاب. اتجه محمد بن عبدالله بن عباس إلى خراسان في سنة مائة من الهجرة عام خلافة عمر ابن عبدالعزيز وهو يترجى الفرج على يدي الفرس. ويطلب النصرة منهم منابذ بأن «هناك العدد الكثير، والجلد الظاهر، وصدورا سليمة، وقلوبا فارغة لم تتقسمها الأهواء، ولم تتوزعها النحل. لم يزالوا يذلون ويمتهنون ويظلمون ويتمنون الفرج فكأني أتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق» (ابن قتيبة في عيون الأخبار). وهكذا لم يعد الفارسي لصميم ابن عباس يفاخر بأنه سدنة الكعبة وإنما يباهي بأحفاد أردشير. ولم يعد يفخر بنور الحق الذي نزع للناس من ثنيات الوداع وإنما ذهب يستشرف مصباح الدنيا في أرض فارس. ثم هو، من بعد، يطلق تهمة فاحشة على آله وذويه العرب المسلمين الذين نهضوا لإحقاق الحق راميا إياهم بظلم العباد وامتهان البشر. ومن قال كل هذا هو ابن عبدالله بن عباس. ولذا فلا عجب أن اقتفى المعتصم أثر جده محمد حينما لاذ بحمى الترك توقية لنفسه من استشراء النفوذ الفارسي ممهدا بذلك لوقوع بغداد في قبضة الأتراك. ولا عجب في انتهاء هذا الصراع بتساقط الخلفاء. فمنهم من مات مسموما ومنهم من مات طعنة غادرة من ابنه ومنهم من ذهب غير مبكي عليه نتيجة انقلاب عسكري [illegible]. ثم لا عجب بعد في أن يقول فيهم دعبل الخزاعي ما قال:

خليفة مات لم يأسف له أحد
وقام آخر لم يفرح به أحد
فمر ذاك ومر الشؤم يتبعه
وقام هذا فقام النحس والنكد

ولم تكن دولة الإسلام في المغرب بأحسن حالاً من شقيقاتها في المشرق . ونحن نتحدث دوماً عن الحكم الإسلامي الصالح حكم الشورى والعدل والإحسان فكانت دولة بني العباس بعد الدولة الأموية الثانية في الأندلس دوراً هاماً في نشر الحضارة الإسلامية وكانت بحق منارة من منارات هذه الحضارة . فقد عرفت دولة المغرب نخبة ساطعة في الفكر الإسلامي مثل ابن رشد وابن حزم ، وابن الطفيل وسيدنا محيي الدين بن عربي . ويحدثنا التاريخ عن قيام دولة بني أمية في المغرب على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بعد أن فر من بلاد الشام مهزوماً تاركاً أهله يحصدون بحد السيف من بعد هزيمتها على حد قول المقرى التلمساني . ومهد عبدالرحمن هذا الذي لقب بالداخل للدولة الإسلامية بالأندلس بعزم ناصر وعقل راجح . ولكن من حكمته أن لم يطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين تأدباً مع الخلافة والتي آلت إلى خصومه في المشرق . ولم يتسم بهذا اللقب إلا ثامن خلفاء بني أمية بالأندلس عبدالرحمن الناصر بعد أن رأى انهيار خلفاء بني العباس على يد الأعاجم . وقد نصر الله الناصر أن يحقق حلم جده عبدالرحمن الداخل فيوطد لحكم الإسلام عقوداً حيناً وبالمهادنة حيناً آخر حتى سعت إليه الروم باخعة بالهدايا وبعث المجوس إليه يتزلفون . وعلى كل فقد تدهور الحكم من بعد الناصر ابنه وابنه من بعده وعصيتهم من بلغ سيادة فقد كان الناصر هو سيد الأندلس وخليفته على واحد ثم انتهى الأمر إلى هشام بن الحكم الذي ولي الحكم وهو في سنه التاسعة بعد وكان والده يحكم قد سوّر له المنصور محمد بن أبي عامر حاجبه على الحكم . لا إلى أن نوبة هشام حتى سعى الوزير بالدس واستبد بالاستبداد بالحكم فسيستمر كل من له صلة بهشام واصطنع له أنصاراً من البربر والزناتة وجند المغرب عن سواهم . ويشكو التاريخ نفسه فالسخة في غرف لا يعرف صدقه دائمة بأمر الوزير المنصور مع جعفر بن عثمان المصحفي الأمر يقضي على المصحفي الذين مكن لهم الأمير في قصره ثم سعى بعاقب تولى الأمر بالقضاء على المصحفي وابنه بعد أن جعفر بن علي الأندلسي بعينه في القضاء على غالب ولم يشفع لغالب هذا أن الوزير المنصور قد تزوج ابنته سماء في عصم عرس شهدته قرطبة . ويقول المقرى التلمساني (نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب)

إن ابن حيان قد أفرد تأليفاً خاصاً لجلد المنصور وكيده

لم يترك المنصور سبيلاً في سبيل الدس إلا وسلكه . وكان واحداً من أسلحته هو التقرب بالنساء . ويروى التلمساني أن المنصور وقد افتقد عبدالملك بن شهيد (بضم الشين) في إحدى غزواته كتب إليه يقول :

انا شيخ والشيخ يهدى الصبايا
يا بنفسى أهديك كل الرزايا
ورسول الإله أسهم فى الفىء
لمن لم يخب فيه المطايا

ثم أنفذ لعبد الملك ثلاث جوار من أجمل السبي وكتب مع أجملهن

قد بعثنا بها كشمس النهار
في ثلاث من المها أبكار
وامتحنا بعذرة البكر
ان كنت ترجى بوادر الأعذار
فاجتهد وابتدر فإنك شيخ
قد جلا ليله بياض النهار
صانك الله من كلالك فيها
فمن العار كله المسمار

وتحدث المقرى للتلمساني بأن الشيخ افتض عبدالملك بن شهيد عذرة احداهن في ليلته وكتب في الغداة يشكر المنصور بن أبي عامر ويقول

قد فضضنا ختام ذاك السوار
واصطبغنا من النجيع الجاري
وصبرنا على دفاع وحرب
فلعبنا بالدر أو بالدراري
وقضى الشيخ ماقضى بحسام
ذي مضاء عضب الظبا بتار
فاصطنعه فليس يجزيك كفرا
واتخذه فحلا على الكفار

ولا يحق لنا أن نقول واسلاماه فالنبي الذي أشهده له ورسوله بمجاهدة والمؤلفة قلوبهم على الاسلام ممنه ربما تصححه بنا الأعوان وشيخ المستعمر وإمام الدين الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر يجاهر العاصين بوشيه بالتعسف وجلد المجاهدين في سبيل الله وهم يدرون عوالي السراي حتى فحولة حيوانيه معنا في فض العذاري بمسمس نم بعثره كلابه . ثم لاتستحي تحققهن النجاري فإن حسام عبدالملك بن شهيد يحز للكفار من حسام عمار بن ياسر قاهر الكفر وابن عدابه عمر الذي منع النبي على أن رسول الله حتى بعم فتنه على المسحوقين في سواد العراق وبقاع سنتم من عداية للمنصور بن أبي عامر وهو يعرزمتهن الأبكار لتمتحن بعذريتهن فحولة لتسوء الردة
وعلى كل فما كان لدولة هي هو حالها الا أن تنقض أمرها وينتهي الى التمزق فيستبد بكل صقع فيها واحد من ملوك الطوائف مثل ابن جهور في قرطبة وابن عباد في اشبيلية . وابن بادس في غرناطة . وبني الافطس ببطليوس وبني هود بسرقسطة . وبني ذي النون بطليطلة ومن ملوك الطوائف في نهرس وبقائر حتى قطع اليهم البحر يوسف بن تاشفين صاحب مراكش فجلاهم عن الأرض وقد حد ملوك الطوائف في الاستعانة بالنصارى ضد بعضهم البعض وكانوا بهذا سر

خلف لشر سلف فقد سبقهم الى الاستعانة بالنصارى أمير دولة بني أمية الثانية والذي كان يدعى ، مفارقة ، المستعين بالله ، ففي عهد ذلك الأمير رفعت الحرية عن النصارى من أحد الحاكم المسلم يدفع لهم الإتاوات ثمنا لنصرتهم له

ظهر الإسلام ... وذهب المعز :

وفي الجانب الآخر عبر المضيق تولى على الحكم عبيد الله بن المهدي الذي ارسى للدعوة الشيعية قاعدة في المغرب بعد ان طردها خلفاء بني العباس زهاء لقرنين من الزمان . وقد اقاموا تلك القاعدة فوق الجماجم والاشلاء بعد ان وطد لهم جوهر الصقلي من افريقيا الى بحر الظلمات (المحيط الاطلسي) وكانت دعوتهم تقوم على حقهم المورث في الحكم لانهم نسل فاطمة الزهراء . وهي بذلك امتداد للصراع السلطوي الذي استشرى منذ مقتل الحسين وما ان استتب لهم الامر في ارض المغرب . عدا منطقة سبتة التي بقيت في يدي الامويين حتى اتجهوا شرقا وقد اغراهم سابقوهم بمصر لينهضوا اليها وكان بنو بويه قد غلبوا العباسيين في المشرق فما عاد لهم مراس كما لم يبق على مصر إلا الحجر الاسود وهو الاسم الذي كان يطلقه شيعة الفاطميين على كافور عبد الاخشيد وكان كافور يحكم مصر نيابة عن ابن الاخشيد وعن الحسين ابن عبيد الله بن طغج أمير الشام إلا ان الحسين هذا قد تشيع فانزوى ملوك بالمغرب بعد ان احرق قلبه ، كما قال كافور وجنده .

وبينهم المؤرخون وكبار الفقهاء نسبة هؤلاء القوم لفاطمة ، فهم في رأي بعض الثقاة قوم مجهولو الأصل والمنبت ويروى العالم العلامة ابو بكر الباقلاني ان جد عبيد الله المهدي كان مجوسيا دخل المغرب وادعى العلوية وكان باطنيا خبيثا ادعى الفقه والعلم ليتمكن من اغواء الخلق . وقال القاضي عبد الجبار المصري ان جدهم كان حدادا يهوديا فاسلم وسار ابن خلكان الى اختلاف الناس في نسبة عبيد الله بن اهل العلم بالانساب من المحققين ينكرون دعوة نسبه (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي) ومهما يكن من امر انتحال الفاطميين للأنساب فإن الذي يعنينا هنا هو منهج الحاكمين الذين تسموا بالرسول الكريم وخاضوا الحروب باسم نصرة الاسلام واعادة مجادة خاصة وقد انكر المقريزي روايتي ابن خلكان والباقلاني حول عدم صحة نسبهم لفاطمة

خرج المعز لدين الله من المغرب بعد ان استخلف عليه بلكين بن زيري الصنهاجي وهو يقول « اخر وصاياي لك الا ترفع السيف عن البربر » وادعى المعز وهو خارج إلى مصر بأن « قصده الشرف اقامة الجهاد والحق وان يختم عمره بالاعمال الصالحة وان يعمل بما امره به جده رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ابن تغري بردي) بيد ان هذا المجاهد الاكبر في سبيل الحق وسنة رسول الله قد سار من المغرب حاملا معه زكوات المسلمين في خمسمائة بعير بعد ان حولها الى ذهب خالص فصرت الناس الامثال بذهب المعز ويروى بن تغري بردي بأن المعز عندما دخل القاهرة احتجب في قصره وهو « متوفر في انعم

والأغذية المسمنة والأطلية التي تنقي البشرة وتحسن اللون . ثم ظهر للناس بعد مدة وقد لبس الحرير الأخضر وجعل على وجهه اليواقيت والجواهر تلمع كالكواكب ، وزعم أنه كان غائبا في السماء وأن الله رفعه اليه فامتلأت قلوب العامة والجهال منه رعبا وخوفا »..

وبدأ المعز عهده بالغدر فبعث بجوهر ليستأصل الحسن بن عبيدالله بن طغج الذي دعاه للحكم هو وصحبه ، ثم تحدث من بعد الإمامة النبوية صفة رسمية له فأخذ أئمة المساجد دون حياء يدعون له « اللهم صل على عبدك ووليك ثمرة النبوة وسليل العترة الهادية عبدالله الإمام معد بن تميم المعز لدين الله أمير المؤمنين كما صليت على آبائه الطاهرين وأسلافه الراشدين » . وقد ذهبت به الوقاحة أن طلب إلى الناس أن يوسم كالأنبياء بقولهم « عليه السلام » وصلوات الله عليه

فهذه سيرة أمير آخر من أمراء المسلمين بات تذكره الركبان ، وادعى النسب إلى العترة الطاهرة ، وابتعث الغزاة ، وسير العسكر باسم الإسلام ، ومع كل إنجاز المعز لدين الله ، رابع خلفاء الفاطميين في الإدارة والتنظيم والتعليم إلا أنه كان طاغية متجبرا ، إن التاريخ لاينكر للمعز (أو على الأصح لاينكر لقائده جوهر الصقلي) ترتيب النظام المالي في مصر حتى تضاعف الخراج مرات ، ولاينكر له تنظيم القضاء والإبقاء على قاضي مصر المرموق الذهلي ، ولا ينكر له بناء القاهرة وتشييد الأزهر ، بيد أن الذي نحن بصدده هو معيار الحكم في الإسلام ، فإن كان المعز داهيا ماكرا محكم السياسة إلا أنه حاكم مفوض بمعايير الإسلام ، ولعل ما أورده ابن خلكان عن سيرته يصور حقيقة أمير المؤمنين أكثر من كل دعاوة لدعته وأكثر من كل دعية الأئمة الذين نافقوه في مساجد مصر ، يقول ابن خلكان « إن جماعة من الأشراف من بينهم الشريف عبدالله بن طباطبا اجتمعوا به المعز في مصر يسألونه نسبه وقد تملكهم الشك ، قال المعز سنعقد مجلسا ونسرد عليكم نسبنا . فلما استقر المعز بالقصر جمع الناس في مجلس عام وجلس بهم وقال : هل بقي من رؤسائكم أحد ، قالوا : لم يبق معتبر ، فسل عند ذلك المعز سيفه وقال : هذا حسبي ، ثم نثر عليهم ذهبا كثيرا وقال : هذا نسبي ، فقالوا جميعا سمعا وطاعة » . وختم ابن خلكان روايته بقوله « والظاهر أنه ليس بشريف ، وأنه مدع والله أعلم »

●●●

هذه كلها نماذج منتقاة من أمراء المؤمنين الذين يراد منا أن نجعل من مناهجهم في الحكم نماذج تحتذى ، وكلهم أمثولة وعبرة لمخالفة الدين ومجافاة سماحة الإسلام ، وإذا كان هذا هو قصارى جهدنا في الاجتهاد فلن تصبح دولة الإسلام الحديث إلا امتدادا للهرقلية الطاغية والملك العضوض . فيصبح هؤلاء لن يكونوا إلا كأشراف مصر الذين خروا ساجدين أمام المعز ، فلذهبه السمع ، ولسيفه الطاعة ، وما هذه بدولة الشورى التي تحدث عنها الإسلام ، ولا بدولة الديمقراطية التي نسعى لإقامتها في مجتمعنا الحديث المعاصر .

الفقه والفتنة :

بيد أن الفتنة الكبرى التي سببها ملقحو الفتن منذ عهد عثمان لم تقف بالصراع عند حدود السياسي بل تعدته إلى تلويث الفقه. وقد أشرنا إلى بروز طائفة كبيرة من فقهاء التبرير لكل هذا الفساد الحضاري. وكان من أهم نتائج هذه الفتنة، على صعيد الفكر السياسي، بروز المدرسة الشيعية التي انقسمت هي الأخرى على نفسها انقساما مبينا. وبما أن جوهر الفرقة بين الشيعة وأهل السنة هو موضوع الخلافة كان لا بد من أن يكون هذا الخلاف خلافا سياسيا مشوبا بالدين. وقد بدأ التشيع من جماعة كانت تؤمن بأهليته علي للخلافة لما يتميز به من علم وحزم وسابقة في الإسلام وكان من بين هؤلاء أبوذر الغفاري وسلمان الفارسي. إلا أنه سرعان ما أخذ التشيع يعني صورة عنصرية (آله وذووه) وعرقية (الموالي الذين أذلتهم عنجهية بني أمية)، كما راق التشيع للفرس الذين قامت حضارتهم على تقديس الأكاسرة والاعتراف بحقهم الإلهي الموروث في الحكم. ومن هنا فقد انحصر كل الفقه الدستوري الشيعي في موضوع الإمامة والتي تنحصر في شرعهم اتصالا روحيا بالله. وفي كتاب (الكافي) وهو أهم كتب الشيعة في هذا الأمر والذي يعد مؤلفه الإمام محمد بن يعقوب الكليني رصيفا للبخاري، يورد ذلك الكتاب أن الفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيسمع كلامه وينزل عليه الوحي، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص. ولأجل هذا فإن الفقه الدستوري الشيعي، بكل ظلاله الدينية القدسية، يصبح عبثا أي موضوع في مناقشة هذه التي تساوي حكم البشر للبشر.

وعلى أن قضية الخلافة بين المدرستين السنية والشيعية كادت تجعل من الإسلام دينين. وقد ذهبوا بهذا الخلاف حتى حول صحة قراءة القرآن فيما عرف بفتنة مصحف ابن مسعود. ففي الوقت الذي دعا فيه الشيعة للخروج عن مصحف عثمان إلى مصحفين آخرين منسوبين لعلي وعبدالله بن مسعود، وقف أنصاره على الطرف الآخر يتهمونهم بالمروق والكفر. وكان الشيعة يتهمون عثمان بإحراق المصحفين الآخرين بما فيهما من آيات لم ترد في المصحف العثماني. ولم يحسم هذا الأمر إلا بقرار الخليفة العباسي السني الذي اعتمد مصحف عثمان وتثبيت القراءات السبع المشهورة للقارىء المعروف أبي بكر من مجاهد.

إن كل هذا الخلاف العنيف لم يكن إلا ظلا للصراع السياسي السلطوي. فأهل السنة يرمون بالمروق في عهد السلطان المتشيع كما حدث في عهد المأمون والأشاعرة الشافعية يلعنون في عهد وزير الدولة الحنفي كما حدث لأبي بكر البيهقي والإمام أبو المعالي الجويني اللذين حملا على الهروب والاختفاء. والفاطميون الذين يخرجون على الحكم السني القائم يكفر سنيهم قاطبة مما أورد ذكره كما يتهمون بالكفر على لسان أجلة الفقهاء مثل الإمام الباقلاني والإمام الاسفراييني الذي وصفهم بأنهم أعداء كل دين موحى. وقد طورد هذا الإمام الاسفراييني نفسه من

جانب السبعة فى بغداد إبان فتنة مصحف ابن مسعود حتى لاذ بالمسجد ثم هرب من المدينة .

فما الذى تصوره لنا كل هذا التاريخ إن لم يكن هو أن مؤسسات الحكم التى عرفتها الدولة الاسلامية ـ بعد الشيخين ـ لم تكن الا نتاجا لتحالف المصلحة والتغلب القاهر . والعصبانية العشائرية ، كما انها ، فى جوانبها المشرقة ، لم تكن إلا نموذجا للقدرة السياسية بمفاهيمها الدهرية وهى الدهاء وتسخير طاقات الاخرين . والاستفادة من التجارب المفيدة فى الحكم أيا كان مصدرها ، بل والتحالف مع أعداء الإسلام ضد المناهضين من المسلمين ومن الجانب الآخر لم يكن الصراع الفقهى العقائدى الا غطاء للصراع السياسى السلطوى ذهب به الناس إلى حد تكفير اجلة الفقهاء ، وليس فى التحرش من امر مقدس نقسر على احتذائه باسم الإسلام وإن كانت هذه الدولة او تلك قد انتهت الى انحلال فانما أصابها هذا بسبب مانفسى فيها من انحراف . وعسى حكامها من انحلال ، فاكثر مابدل الناس هو ضعفهم أمام السراء ومن الوان السراء الفتنة بالنصر . والنظر بالمغانم وقد علمنا ديننا أن الله يبتلى الناس بالسراء والضراء على حد سواء "كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون" (الأنبياء ٣٥) فالتماسون عند الموت والمتربصون بالناس ريب المنون عليهم أن يذكروا أن الموت حوض مورود ، لن يسلم منه أحد والذين ابتلاهم الله بالبلايا ، كالذين فتنهم بالخير سواء بسواء يتعرضون لاختبار وامتحان ، والكل إليه يعود .

وفى واقع الأمر ماكان للدولة الإسلامية أن توطد أركانها فى فجر الإسلام بل وتنتصر فى معركتها ضد القوتين العظميين انذاك (فرس فى القادسية و الروم فى اليرموك) إلا لان قيادها قد أسلم لرجال لم تبطرهم الحياة بل يستعلون عنها ، ورجال لم يدعوا قول الحق بل حرصوا عليه الناس ، وكان ظاهرهم كباطنهم وسريرتهم كعلانيتهم كان على راسها رجل مثل عمر تأبت نفسه امتطاء البعير امطهم فى بيت المقدس فنزل عنه وامسكه من خطامه وهو يسير به يقول "إنى لو عف على باب هذه الحرة امسك بحلاقيم قريش ان يتهالكوا على النار" وضرب عمر بذلك كعهده دوما مثلا فى حساب النفس فالإسلام كله قائم على الحساب والجزاء "ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله نصيرا" (سورة النساء ١٢٣) وقد تعلم المسلمون هذا الدرس منذ موقعة أحد حين خاطبهم الله بان لا فرار من المسئولية . وان ليس هناك من مخلوق لايخضع للحساب على ماقدم واخر فحتى صحب النبى ، وهم يجاهدون فى سبيل الله حق جهاده ، لايملكون تحميل مسئولية الخطأ الإنسانى على الأقدار "أو لما اصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا ، قل هو من عند انفسكم إن الله على كل شئ قدير" (آل عمران ١٦٥) وكان الرسول الكريم قد سقط فى تلك المعركة وشج رأسه وكسرت رباعيتاه ، وما كانت هزيمة المسلمين يومها إلا نتيجة لانشغالهم بالمغانم .

إن نماذج الحكم الإسلامية التي يحدثنا عنها فقهاء "الصحوة" ليست في أغلبها إلا نقيضا لكل قيم الإسلام بل هي أقرب شيء إلى ما أسماه ابن خلدون بالملك البحت حيث تجرى طبيعة التغلب إلى غايتها (واستعمال) أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملذات أما الفقه الذى صاحب هذه الدولة المتغلبة فقد كان في أغلبه فقه تبرير لهذا القهر وذاك التغلب ولن يبدل من هذا الرغم أن الدولة الإسلامية قد شهدت فقهاء ومتصوفة صناديد وقفوا ضد الظلم والطغيان وهم يدفعون الثمن بأرواحهم الطاهرة ، ودمائهم الذكية . كما تشهد بذلك مواقف رجال أفذاذ مثل سفيان الثوري مع الرشيد ، والاوزاعي مع المنصور ، والحنابلة أغلبهم مع الحكام ، فالحنابلة مع تزمتهم كانوا ألصق مدارس الفقه بالناس . واكثرهم تطهرا ، واشدهم عتوا في منازلة السلطان الظالم .

وعلنا ونحن نتحدث عن نفاق الفقهاء نسرب القارىء معنا في واقعة يرويها الشيخ محيى الدين بن عربي مع السلطان الأيوبي يحدثنا الشيخ محيى الدين في (الفتوحات المكية) "اعلم انه لما غلبت الأهواء على النفوس وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما فيه هوى نفس ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي مع كون الفقيه ربما لايعتقد ذلك ويفتى به ، وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم ، ولقد أخبرني الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب ، وقد وقع بيني وبينه هذا الكلام فنادى مملوكا وقال له جئني بالحرمدان ، فقلت له ما شأن الحرمدان ؟ قال انت تنكر على مايجرى في بلدى ومملكتي من المنكرات والظلم ، وانا والله اعتقد مثلما تعتقد فيه من أن ذلك كله منكر ولكن والله ياسيدى مامنه منكر إلا بفتيا فقيه وخط يده عندى بجواز ذلك فعليهم لعنة الله" ولم يشأ الشيخ محيى الدين التشهير بأحد إذ لم يورد اسم الفقيه المنافق بالرغم من أن اسم ابن عربي قد ظل نهبا تتناوشه سهام الخصوم الحانقين بل ختم الشيخ محيى الدين روايته بقوله ، وهو يروى عن الأمير "لقد افتاني فقيه هو فلان وعين لي أفضل فقيه عنده في البلد في الدين والتقشف" . (الفتوحات الجزء الثالث) .

الدولة الإسلامية . ونماذجها المعاصرة

فإن كان هذا هو حال التجارب التطبيقية في الولاية الشرعية في الماضي فما هو موقع التجارب الإسلامية المعاصرة والتي يشيد فقهاء "الصحوة" بها بل يكادون يوحون لنا بأنها نماذج تحتذى هي الأخرى . ومن بين هذه التجارب تجربتا إيران وباكستان قبل أن نجيء إلى التجربة السودانية في أخريات عهد نميرى والتي وصفت بأنها رد للغربة الحضارية ولن نطول وقفتنا مع التجربة الإيرانية لا لسبب إلا أن المنهج الشيعي كله ، كما قلنا ، لايتفق مع منهاج أهل السنة في الحكم وقد أوضحنا كيف أن الأيديولوجية الشيعية تقوم كلها على فكرة الإمامة كما أوضحها الإمام الكليني في كتابه (الكافي) وكما نسر لها الشريف الرضي في (نهج

البلاغة) وهو أول سفر دعائي للشيعة (المانفستو السبعي) ومع أن (نهج البلاغة) ينسب للإمام على إلا أن المؤرخين يقولون بأن جامعه الشريف الرضي قد أضاف إليه. وتسيطر فكرة الإمامة المعصومة هذه على كل الفكر الشيعي، مع تشققه إلى اثنى عشرية وجعفرية وزيدية وكيسانية وحشاشين. وانتهت فكرة الإمامة، على أيامنا هذه في إيران، إلى مفهوم ولاية الفقيه على الحكم بموجب حق إلهي. ولا ريب في أن لامكان للشورى والديمقراطية تحت ظل الإمامة المعصومة او الفقيه المعصوم الذي يقوم، في غياب الإمام ولي الأمر وامام العصر، مقام ذلك الإمام، ويكتب الإمام اية الله الخميني في مؤلفه (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) بأن "ليس لأحد تكفل الأمور السياسية كإجراء الحدود، والقضاء، وتشئون المال، واخذ الخراج والضرائب، إلا إمام المسلمين. وفي غيبة إمام العصر وولى الأمر يقوم نوابه الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء والحكم مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام". فالإمام بهذا الفهم هو ظل الله في الأرض وهو الفقيه المعصوم الذي تعلو سلطته الروحية على كل سلطة زمنية، وما هذا بفهمنا للإسلام. وقد شهدنا كيف أن الإمام عليا كرم الله وجهه كان من أكثر الناس جفولا من ممارسة السلطات، وأكثرهم خشية في الحكومة بين الناس، دع عنك افتراض العصمة لنفسه ولأبنائه. ونكاد نزعم بأن فكرة العصمة هذه تعود جذورها إلى التراث السياسي الفارسي أكثر مما تعود للإسلام، فقد كان أكاسرة الفرس، في قديم زمانهم، يحسبون أنفسهم ظلالا لإله النور (هو رمزاد).

وعلنا نزعم بأنه لو كان بين مدارس الفقه الدستوري الإسلامي التقليدي مدرسة واحدة يمكن لنا أن نلتمس في اجتهادها الفقهي مايعني في عصرنا هذا لكانت هذه المدرسة هي مدرسة الاعتزال. فالفقه الدستوري الاعتزالي لم يجار الشيعة في القول بالإمامة المعصومة بل اعترف بالخلفاء الأربعة بمن فيهم عثمان. فالمعتزلة لم ينكروا خلافة الشيخين كما لم يتنكروا لخلافة عثمان، وكيف يمكن لمحقق صادق ان يتنكر لشرعية خلافة عثمان. وهو الخليفة الراشد الوحيد الذي اجمع الكل على خلافته ولم يشذ عنهم أحد. كان المعتزلة بحق هم صفوة العلماء، وأكثرهم سعيا للتجويد، وأشدهم في استعمال العقل والاستشهاد بالمنطق. ولهذا فإن فقههم هو أقرب مدارس الفقه لمفاهيمنا المعاصرة عن الشورى والديمقراطية. وتكاد مدارس الاعتزال تجمع على أن البيعة الشرعية الوحيدة للإمام هي تلك التي تقوم على إجماع كل الامة لا أهل الحل والعقد فيها ولا العلماء، ولا اهل الشوكة (فصل الامامة في كتاب المغني للقاضي عبدالجبار) وقد أسمى الأستاذ العالم المحقق أحمد امين المعتزلة بحزب الاحرار بل كاد يرى في تحديد عصر النهضة (السيد جمال الافغاني وعبده) امتدادا للفكر الاعتزالي (ضحى الإسلام الجزء الثالث).

فلنأت إذن، للتجربة الثانية المعاصرة - وهي الأولى من الناحية التاريخية - ألا وهي تجربة الباكستان. كانت الباكستان، منذ نهاية الخمسينيات، هي الدولة النموذج في عرف الإسلاميين بالسودان، بالرغم من ان الدستور الذي اسست به تلك الدولة الإسلامية على يد القائد الأعظم محمد على جناح كان دستورا عصريا في

جوهره . وقد كان ذلك الدستور محل تجاذب وصراع مع جماعة العلماء التي كان يتصدرها أبو الأعلى المودودي . وسعت جماعة العلماء لتضمين ذلك الدستور رؤاهم حول الدولة الإسلامية دون أن تفلح . جاء هذا في المذكرة التي رفعتها الجماعة في يناير ١٩٥٣ م بعد اجتماع كراتشي المشهور (١١ - ١٨ يناير) لتبادل الرأي حول مقترحات لجنة المبادئ الأساسية للدستور . كما عاد العلماء للمحاولة مرة أخرى لتضمين مقترحاتهم في مشروع الدستور الباكستاني لعام ١٩٥٦ م دون أن يفلحوا . وقد كان القائد الأعظم محمد علي جناح - مع كل يقينه وتقواه - أبعد مايكون عن أصحاب تلك النظرة الإسلامية الانغلاقية .

ومن آن مواقف المودودي هذه قد طلت هي الحيل " هذا العصر بالنسبة لأكثر الدعاة " الإسلاميين " المعاصرين في السودان وغيره يجدر بنا أن نبدي بعضا من جوانبها خاصة فيما يتعلق بالدولة . وفي هذا المقام نبدأ بالإطلال على آرائه حول رئاسة الدولة وحول الشورى وحول حقوق المواطنة لما لهذه القضايا من ارتباط وثيق بواقعنا السوداني المعاصر ، بل بواقع كثير من الدول الإسلامية التي تجمع بين المواطن المسلم وغير المسلم . كتب المودودي في كتابه نظرية الإسلام وهديه (يقول " بما أن وظيفة رئيس الدولة في الإسلام هي أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام ولأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يكونوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب (الرجال) لهذه المناصب كناخبين . ويجوز بلا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام البلاد وإنما وظيفتها تسيير الأمور وتحقيق الضرورات المحلية " .

ويتفق هذا الرأي مع منطق المودودي حول المواطنة في الإسلام . فالمواطنة في حسبانه تعتمد على الإيمان والاستقرار في دار المسلمين أو الهجرة إليها . وعمدة رأيه في هذا قوله تعالى " إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا " (الأنفال ٧٢)

أما من عدا هؤلاء من أهل الديار الذين لم يؤمنوا وإنما انحازوا للإسلام ليكونوا في حماه وهم على دينهم فهم أهل ذمة يصدق عليهم قوله تعالى " قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " (التوبة ٢٩) كما استدل الشيخ المجتهد على رأيه هذا بأنه لم يجد في عهد الرسول أو الراشدين أن واحدا من أهل الذمة كان محل شورى أو عهدت له ولاية أو قيادة أو مشاركة في اختيار الخليفة . وقد ذهب المودودي في رأيه هذا إلى إضافة الطائفة القاديانية إلى الأقليات باعتبارها فئة مختلفة خرجت باختيارها عن رحاب الإسلام

بادعائه نبوة مرزا علام . ومن هؤلاء القاديانية ظفر الله خان صاحب الصوت المدوى في الدفاع عن الإسلام في محافل العالم .

ومن الجلي أن أفكار المودودي هذه كلها قد صنعت بجلاء الصراع الهندوكي الاسلامي فجاءت عربية على روح التسامح الإسلامي . وقد يفيد المرء أن يقارن هنا بين موقف الدولة العثمانية في الهند نحو المسلمين والموقف الذي سعى علماء المسلمين لاتخاذه ضد غير المسلمين في الباكستان . ونحن إذ نعي وجه التحديد عن موقف الدولة لا نعلو إلى المنصرفة الدينيين من عامة الناس في الهند ضد الأقليات من المسلمين أو السيخ أو البوذيين و البارسيين . فالذي نحن بصدده هو سياسة الدولة ومناهج القيادة الواعية التي تسعى لتوحيد مجتمع يعاني التمزق العرقي بحكم ثقافته المتعددة وتشققا عموديا بطبقته المتناحرة . كانت سياسة نهرو منذ البداية هي إيلاف الأقليات بمنحها حظا من السلطة والمسئولية لا يبرره حجمها . فالهند قد شهدت منذ استقلالها مثلا رئيسين للدولة من المسلمين بالرغم من أن عدد المسلمين لا يتجاوز عشر سكان الهند . ونشير هنا الى الرئيسين ذاكر حسين وفخر الدين علي أحمد . كما كانت سياسته هي انتقاء الأصلح لمواقع العمل العام بحكم تأهيله وقدراته بصرف النظر عن ملته ونحلته . وهكذا عرفت الهند البلد الذي يعتبر الصراع الثقافي من أكثر صراعاته حدة مفكرين مسلمين عمالقة يتصدرون وزارات التربية والثقافة والعلوم مثل مولانا أبو الكلام آزاد والبروفيسور همايون كبير والبروفيسور نور الإسلام على عهد انديرا غاندي . ونعود للدكتور لنقول بأن الأحداث فيها قد تتالت من بعد لتكذب كل دعاوي هؤلاء العلماء في إنكار الواقع الثقافي العرقي في دولة المواطنة باعتبار أن المسلمين أمة واحدة . كما تتالت لتفضح نفاقهم في التبشير بالشورى الإسلامية وإدانة الإسلام للطغيان (مذكرة العلماء حول دستور ١٩٥٦ م) . كذبت الأحداث في مطلع السبعينيات دعاوي هؤلاء الفقهاء في إنكار الواقع العرقي عندما طغت نوازع الوطنية على الملة في تورط أهل البنغال في الباكستان نفسها . وعندما زهد أهل البنغال الإسلامي حسبوه ظلما من أهل السند والبنجاب بالرغم من رابطة الإسلام . وذهب أهل البنغال في مناهضتهم للظلم الى الاستنجاد بالهندوس في حربهم على إخوتهم في الدين حتى قاموا دولة مستقلة هي بنجلاديش . ومن الجانب الآخر فضح نفاقهم حول إدانة الإسلام للطغيان وقوفهم صفا واحدا وراء حاكم إسلامي فرض نفسه على الناس بالدبابة ولم يستنكف عن تطليخ يديه بدم ذي الفقار على بوتو ومطاردة أسرته رجالا ونساء وأطفالا . ولو كان هؤلاء الفقهاء يملكون ما يدعون من الأمانة الفكرية لقالوا بأن أسر الطغيان الجديد هذا ما هو إلا امتداد للحكم السلطوي المتعسف كحكم أبي سفيان وابن مروان الذين صعدا إلى سدة الحكم على هامات الرجال وجثث النساء ، لا صلة له بحكم العدل والشورى الذي بشر به محمد (ص) وأرسى قواعده عمر الفاروق .

الدستور الإسلامي السوداني بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٨٣ م

هذا هو ، في اقتضاب ، الواقع التاريخي المعاصر في بلاد غير السودان حول التأصيل للدستوري الإسلامي . فما هو واقع هذا التأصيل الدستوري الإسلامي

فى السودان ، نعود فى هذا الشأن إلى مسودة دستور السودان الدائم الذى ناقشته الجمعية التأسيسية فى عام ١٩٦٨ م ووردت الإشارات للإسلام فى ذلك الدستور الذى نعت بالدستور الإسلامى فى ست مواد هى :

المادة الثالثة التى نصت على قيام الجمهورية على هدى الإسلام وعلى أن الإسلام دين الدولة .

والمادة الخامسة التى نصت على أن السودان جزء من الكيان الإسلامى

المادة ٢٧ التى نصت على أن تعمل الدولة لتدعيم روابط الأخوة الإسلامية

المادة ١١٣ التى نصت على أن الشريعة هى المصدر الأساسى لقوانين الدولة .

المادة ١١٤ التى تعتبر كل نص فى أى قانون يصدر بعد اجازة الدستور ويكون مخالفا لحكم من أحكام الكتاب والسنة نصا باطلا .

والمادة ١٤٠ التى نصت على سعى الدولة لبث الوعى الدينى وعلى تطهير المجتمع من الإلحاد ومن كافة صور الفساد والإنحلال الخلقى

والإسلام أوسع من أن تحتويه هذه المواد وعلاقات الدولة ومناهج الحكم التى يحكمها الدستور تتعدى النصوص الرمزية وتدعيم روابط الاخوة الاسلامية وتطهير المجتمع من الإلحاد ولعل هذا الاخير (التطهير من الإلحاد) هو بيت القصيد فى كل جهد الدعاة الإسلاميين ، يومذاك ، باعتباره ذريعتهم لاستئصال الشيوعيين من ظهر الارض كما أن النص على أن الإسلام دين الدولة لابد له من أن يفهم ، وفق اجتهادات المسلمين الأحوال المعينة ، والتى تقول بأن لا ولاية لكافر على المسلمين .

وكان دعاة الدستور الإسلامى قد أعلنوا فى مذكرة بثوها على الناس الأسباب الترجيحية التى تدعو إلى قيام دستور اسلامى وتتلخص هذه الاسباب فيما يلى

١ ـ تحقق الدستور امر منوط بارادة الجمهور وبما أن الجمهور جمهور مسلم فلابد أن يتمثل الدستور قيمه .

٢ ـ أن الإسلام بخلاف الاديان الاخرى ، دين ودولة وهو يامر بالحكم بما انزل الله .

٣ ـ التحول السياسى عن الاسلام لم يكن اختيارا شعبيا بل فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية ولدت فيهم عقدة نقص .

٤ ـ غلب على الدولة المنتسبة الى الاسلام والتى توالت على المجتمعات الاسلامية حكومات اثرت فيها صلة العهد لتدين وكانت نماذج اسلامية سيئة

٥ ـ معالم الدستور الإسلامى انه حكم قانون لاحكم رجال وهو قانون اسمى مستقل عن أهواء الحكام ولا مكان فيه لثيوقراطية أو القداسة وليس فيه لعلماء كما للقسس مناصب مقدسة .

٦ ـ يرفض الإسلام الدكتاتورية ويمنع كل جبار بالحسبة

٧ ـ يحمى حرية الافراد الشخصية من التجسس ويوجب حرية الرأى

والمشاركة في الشئون العامة ونصح الحكام .

٨ - يحث على الاجتهاد فالرأى لجمهور الشعب ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسى أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى .

٩ - يعرف الحرية الدينية قبل أن تهتدى لها أوربا ويحث على حسن معاملة الأديان السماوية ويكفل لأهل الكتاب حريتهم .

١٠ - ينادى بالمساواة أمام القضاء فى الحقوق العامة .

إن الدعوة للإسلام ، كدعوة يبررها واقع حضارى ، أمر لايختلف فيه اثنان من المسلمين . إلا أن الاختلاف يجىء فى التكييف الفكرى لهذه الدعوة والاختلاف يجىء عندما يشهد الناس التناقض البين بين الدعوة والتطبيق . والاختلاف يجىء عندما يلمس الناس محاولة مراوغة للتعمية فى قضايا لايمكن لسياسى أن يتهرب منها إن كان صادقا ، أو يزوّر عنها إن كان جادا .

فالإسلاميون يدعون أن التحول عن الإسلام (للدساتير العربية) قد فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية مصابون بعقدة النقص ، وأنهم مع هذا غرباء على شعوبهم والافتراض هنا هو أن النظام الإسلامى بالصورة التى تدعو لها « الإسلاميون » ، سيتحقق عن رضا الناس واختيارهم لأنهم مغلوبون على أمرهم فيما حملهم عليه هؤلاء الطغاة والافتراض أيضا أن كل ماطبقه « غير الإسلاميين » هؤلاء من مناهج للحكم إنما هو أمر متعارض مع الإسلام وماحملت عليه دعاته إلا عقدة النقص وبرغم أننا قد فصحنا مقولة المناهج المنقولة هذه من قبل فيما أوردناه ، إشارة وتنبيه ، حول التلاقح الحضارى ، وحول تجارب الحكم فى الإسلام والتى أخذت من تجارب الدول الأخرى ، نقول هذا مع إدراكنا لأن أمة المسلمين فى السودان ودولا كثيرا أخرى ، تعانى من الاغتراب الحضارى ولهذا الاغتراب وجهان وجهه الأول هو الدعوة للاستغراب أو التغريب والتى ينكر دعاتها القيم التى فطر عليها الناس وترسبت فى وجدانهم ومثل هؤلاء الدعاة كمثل المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فهم عاجزون كل العجز عن تأصيل المستحدث فى واقعهم الحضارى المنحدر ، كما أنهم سيظلون دوما فى نقلهم القردى لحضارات الآخرين مستهلكين للحضارة لا صانعين لها أما الجانب الثانى للاغتراب فهو دعوة وتلك الذين يتوقون للعودة للقديم وأبصارهم مشدودة إلى العصر العباسى ولهذا فهم ، يجهلون الحاضر بكل متغيراته المشهودة ، بل هم غرباء على واقع مجتمعهم الجديد وقد ظل هؤلاء ينكرون فى مغالطة هوجاء ، هذا الواقع الماثل بالرغم من أنهم يعيشونه فى كل أنماط حياتهم

ولو أقبل هؤلاء وأولئك على دراسة الفقه الإسلامى وتحليل تطور الحضارة الإسلامية كما أقبل رواد النهضة الأدبية الحديثة فى مصر على دراسة الأدب العربى لأفادوا الفقه وأفادوا الحضارة الإنسانية ويحضرنا هنا تقديم الدكتور العميد طه حسين ، بقلمه الرفيع المبدع ، لمنظومة العالم المدقق أحمد أمين حول الحياة الاجتماعية فى الإسلام (فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، وظهر

الإسلام) كتب العديد يقول حول مالقى وصحبه من عنت وهم يحاولون إزاحة حجاب غليظ صفيق من المحافظة الجاهلة ... أيضا وجدنا أمامنا طائفة ضخمة من الأنقاض وذلك جهد غير قليل في إزالتها لتخلص الطريق لنا . وسنقيم أماما وكثير من هذه الأنقاض كان في نفوسنا فلكم تركت فيها تربيتنا الأولى وكم تربت فيها تعليمنا الأول وكم حفظنا من أشياء لم يكن بد من أن نتخلص منها ونتحقق من أثقالها . ووجدها على شيء من الألم والحزن كان يجتاح نفوسنا . وأي شيء أثم للنفس وأثقل عليها من هذا التحيز يفرق بينها وبين ما أحبت منذ أن عرفت البحث والتفكير . وكثير من هذه الأنقاض لم تكن في نفوسنا ولكنه كان في نفوس الناس وكان في الكتب ولم يكن جهدنا في إزالة تلك الأنقاض الخارجية أقل من جهدنا في إزالة تلك الأنقاض الداخلية ... أصبح التعبير ... ثم ذهب العميد العصيم يقول ... إن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله . وأن حقائقه كلها إضافية موقوتة بها فيها حتى يتكشف البحث عن بريق هذه الحقيقة أو تغيرها ولاشك في أن الذين يصفقون على اجتهادات الإنسان بنفس القداسة إنما يحجرون التطور التاريخي . وهذا هو شأن السلفية الجديدة كما أن الذين لايرون في التراث الحضاري الإسلامي إلا كتبا صفراء يجهلون ما في بطون هذه الكتب من اجتهاد مبدع لو نظرنا إليه في إطاره التاريخي والاجتماعي لأدركنا معناه.

هذا ماكان من أمر الفكر المستنير ودعاوى التحديث الحضاري . أما المزعم الآخر ... ذلك الفكر قد عرضه دعاة ... المسعى ... بعد حين ما سيرى فيما وضع للناس من دستور ومنهج . الإسلاميون ... لإقامة دولة الإسلام في السودان ... يكتفي في هذا الأمر بالتغيير ... أوردناه عن ... الماركسيين ... معالجة الإسلاميين في عام ١٩٨٤ م ... مشروع الدستور الذي اصطنعوه في عام ١٩٦٨ م لم يكن دستورا إسلاميا ... يحتوي على ... إسلامية لاتعني عن الإسلام شيئا ... معالجة الإسلاميين في عام ١٩٨٤ م حول مشروع دستور ١٩٦٨ م بالرغم من كل ... مشروع ذلك الدستور من تهليل بانتصار دولة الإسلام في السودان ... الإسلام ... الجمهوريين ... الذي جاء به الإسلاميون في عام ١٩٨٤ م أو جيء لهم به فنفخوا وجاهدوا في سبيله حق الجهاد ... مشروع ذلك الدستور وقفة تطول لأنه قدم وقد حدد المساحة من هرطقة العلمانيين وكفر الملاحدة ، وارتداد المرتدين الذين سفكت دماؤهم مثل محمود طه فمشروع دستور ١٩٨٤ هو ، والحال هذه ، الدستور الإسلامي المنتقى والذي يخرج بالناس من كفر الديمقراطية الحديثة إلى الشورى المستحبة ومن مادية الاقتصاد المنقول إلى اقتصاد البر والإحسان ومن حكم الطاغوت إلى حكم العدل والسماحة . فما هي ملامح هذا الدستور الأمثل

وكما نعلم فقد عدل دستور السودان ... لعام ١٩٧٣ م مرتين المرة الأولى

لتكريس سلطات الرئيس فى عام ١٩٧٥ م ، والمرة الثانية للنص على نظام الحكم الأقليمى فى عام ١٩٨٠ م وقدم التعديل الثالث فى العاشر من يونيو ١٩٨٤ م - وماهو بالتعديل - بل كاد يكون إلغاء لذلك الدستور واستبداله بدستور جديد يتفق مع توجهات « الصحوة » الإسلامية شمل التعديل ١٢٢ مادة من بين مواد الدستور السودانى القائم التى تبلغ ٢٢٥ وتفاوتت بعض هذه التعديلات الرمور بصورة تذهب إلى ماهو أبعد من الرمزية مثل استبدال المادة الاولى التى تقول بأن السودان جمهورية ديمقراطية اشتراكية موحدة ذات سيادة بنص اخر يقول بأن **السودان جمهورية إسلامية موحدة إلى آخر النص .**

كما ذهب تعديل الدستور إلى إلغاء المادة الثامنة التى تنص على قيام الحكم الذاتى الإقليمى لجنوب السودان . واستبدال المادة التاسعة التى تقول بأن الشريعة والعرف مصدران رئيسيان للتشريع بنص يقول بأن الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريع كما ادخل نص فى المادة ١٤ (المسئوليات العامة للدولة) يضيف إلى تلك المسئوليات رعاية حقوق الأقليات (وهذه هى المرة الأولى التى يشير فيها دستور السودان الى مجموعة من المواطنين باسم الاقليات) كما حذفت من المادة ١٦ التى تتناول الدين والتى تتحدث عن الإسلام دين الأغلبية مشيرة فى ذات الوقت إلى المسيحية وكريم المعتقدات التى يعتقدها بعض أهل السودان حذفت الإشارة إلى كريم المعتقدات هذه وحذفت ايضا الإشارة فى دستور ١٩٧٣ إلى النظام الاشتراكى باعتباره الأساس الاقتصادى للمجتمع واستبدل بها نص يقول « النظام الاشتراكى المستمد من مبادئ الإسلام » كما عدلت المادة ٣١ ملكية الدولة وإدارتها لوسائل الإنتاج الأساسية إلى نص (يجيز) للدولة هذه الملكية ومن الجانب الآخر أضيف الى المادة ٣٥ التى تتحدث عن حرمة الأموال العامة إشارة إلى حرمة الاموال الخاصة أيضا

هذه هى ملامح الدستور الإسلامى المزعوم والذى قصد منه ان يكون بديلا لحكم « الطاغوت » وقد أعمل فقهاء الصحوة فى مشروع هذا الدستور جل جهدهم الفكرى وهو ، بحسب قولهم ، تبيان لشرع الله كما يرون ويدعون ولكن لم يمض أسبوع واحد على نشر هذا التعديل حتى خرج الإمام للناس بتعديل للتعديل أعيدت فيه الإشارة للاتحاد الاشتراكى بعد ان كانت قد حذفت ، وأعيد فيه قانون الحكم الذاتى لجنوب السودان ، وأدخل فيه مبدأ الاستفتاء على الرئيس قبل البيعة ، بعد ان كانت الإشارة للإستفتاء قد أزيلت فى النص الأول ، وحددت فيه آماد الرئاسة بسنوات ست بدلا من الإمامة مدى الحياة التى وردت فى التعديل الأول ، كما أسقط منه النص على الحكم من القبر الذى ورد أيضا فى مشروع التعديل الأول (أى وصية الإمام بخليفته) ومكمن كل هذا الاحتباط والاضطراب لأن وحيا نزل من السماء على « إمام » المسلمين او لأن الأمر قد خضع لمشاورة مع من هم أكثر علما ، وأوفر هداية وإنما لأن قوى سياسية معلومة وقفت صفا واحدا تهدد بالإطاحة بمشروع تعديل الدستور ولم تكن هذه الراقصة الحديدة م

بين فرق المسلمين الكثر وإنما كانت من الكفرة والصابئة (من اعتنق منهم المسيحية ومن لرم كريم المعتقدات) جاء الرفض لهذه التعديلات من أعضاء مجلس الشعب من الجنوبيين الذين ناهضوها علانيه دون ان يسمعوا كلماتهم

ولايملك « الإسلاميون » الإدعاء بأن لاشأن لهم بذلك الدستور « الإسلامى » المزعوم فقد قدمه للمجلس رئيس لجنة التشريع وهو واحد منهم ، وتحدث بشأنه مؤيدا الدكتور الترابى مساعد رئيس الجمهورية وهو كبيرهم وعندما ذهب « الكفرة والصابئة » فى رفضهم لمناقشة الدستور المعدل إلى حد المطالبة بتأجيل النقاش فى الأمر برمته إن لم يكن سحبه كان المناهضون الوحيدون لهذا الرأى هم عناصر « الإسلاميين » بالمجلس وفى واقع الأمر فقد اجتمع ممثلو الجنوب وجبال النوبة وأفلحوا فى ان يضموا إليهم آخرين من أقاليم السودان بلغ عددهم ٩٨ عضوا ثم تقدموا بمذكرة يطالبون فيها بالتأجيل وعند عرض الأمر على التصويت كان المعارضون للتأجيل هم الاثناعشر كوكبا الذين يمثلون الاتجاه « الإسلامى » بالمجلس وبما أن « الإمام » النميرى ، وهو من يعرف كبرياء أو علواء ، لم يرد قبول التأجيل الذى يحسبه هزيمة أصدر أمره بتعطيل دورة المجلس وكأنه يقول : « بيدى لابيد عمر » .

فما الذى نستشفه من كل هذا ؟ ما الذى نستشفه وقد أصبح الإسلام مكانا للمزايدة والمناقصة ؟ فإن كان الذى جىء به للناس فى العاشر من يونيو عام أربع وثمانين وتسعمائة وألف من ميلاد المسيح أى مشروع الدستور الإسلامى الأول هو شرع الله فلا مناقصة فى شرع الله . وقد كان الإخوان يقولون يومذاك بأن التراجع حتى عن الزواجر فى الشرع كفر وردة وإن لم يكن هو كذلك فما الذى سيقول دعاة « الصحوة » الذين وافقوا ودافعوا فى الحالة الأولى ثم وافقوا فى الحالة الثانية وهم مبايعون فى الحالتين ؟ أو لم نقل إن الموضوع كله لايعدو أن يكون متاجرة بالدين وكلمة حق أريد بها باطل إن أسأنا الظن ، أو جهل فصاح وعرى فكرى إن أحسناه ففى واقع الأمر فإن مشروع الدستور الإسلامى المزعوم لم يكن إلا مسخا شائها أخذ من الإسلام بطرف وهو لايعنيه ، وأخذ من الأنظمة المستحدثة بطرف آخر وهو لايعنيه ، وأضاف إلى كليهما كل مايكرس الطغيان ، ويحصن الحاكم ضد المحاسبة ، ويزيد من رقعة الافساد وقد أبطل الدستور الإسلامى المزعوم بهذا كل مكتسبات الحضارة الإنسانية بل أهدر وعطل أسمى قيم الإسلام ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون القدرة على الاجتهاد الرشيد لتأصيل الواقع الذى يعيشونه فى قلب الاسلام بدلا من ترداد الأحكام الفقهية الموروثة (وكلها من صنع رجال اجتهدوا الرأى الذى يوافق عصرهم فلهم ما رأوا ولنا ما ارتأينا) لاستطاعوا أن يفصوا بنا بصيغة مثلى توفق بين مكتسبات الإنسان وجوهر الإسلام .

ومن جهة أخرى فقد فضحت التجربة النميرية والتى عرفها وناصرها الإخوان المسلمون كل الدعاوى التى أوردوها فى مذكرتهم فى الستينيات حول الأسباب

الترجيجية للدستور الإسلامى كذبت التجربة دعواهم حول النماذج الإسلامية السيئة التى عرفتها الدول الإسلامية وإيحاءهم بأنهم قادرون على إقامة مجتمع الإسلام الفاضل (النقطة ٤) ، إذ أن نهاية اجتهادهم ، عندما دانت لهم الأرضين كانت هى قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ودستور يوليو ١٩٨٤ وكذبت التجربة دعواهم حول رفض الإسلام للدكتاتورية (النقطة ٦) وعلهم يحدثوننا اليوم عن مظاهر « الشورى العمرية » فى إمام القرن الذى بايعوه مثنى وثلاث ورباع بالرغم من جلده للرجال فى مجالس النصح والشورى وكذبت التجربة دعواهم حول حماية الإسلام - كما يعرفونه - لحرية الأفراد الشخصية من التجسس والسيطرة (النقطة ٣) إذ كانوا جميعا فى مقدمة الصفوف يتيهون خيلاء ، ويصفقون إعجابا لحديث « الإمام » فى الرابع والعشرين من مايو ١٩٨٤ ، وهو حديث أوردناه فى مقال سابق وكذبت التجربة دعواهم حول الحث على الاجتهاد بقولهم « أن لكل مسلم أو جماعة أو حزب أن يدعو لرأيه » (النقطة ٨) ، وقد شهدنا ما انتهى إليه أمر هؤلاء المجتهدين ، فمنهم من اتهم بالزندقة فأودع السجن ، ومنهم من اتهم بالبدع والضلالة فجلد بعد اقتياده من المسجد ، ومنهم من قتل بتهمة الردة وقد حدث كل هذا دون أن ينبرى واحد من أصحاب هذه المذكرة التاريخية منبها لا محذرا ، ومرشدا لامتوعدا ، بل فى حقيقة الأمر كانوا ، بهذه العلواء ، سعداء كل السعادة لأنهم لم يروا فيها غير تحقيق هدف دنيوى يتملك أقطار نفوسهم هو تصفية الخصوم السياسيين .

الدستور الإسلامى وخواطر الدكتور

إن الذى يتجاهله « إسلاميو » السودان هو أن جميع الفلسفات السياسية والاجتماعية المعاصرة كالليبرالية ، والاشتراكية ، والديمقراطية إنما هى إما محاولات لتفسير التاريخ أو مناهج لتغيير الواقع لمعيشى لواقع أفضل ولذا فإن أى اجتهاد لتقديم الدين الإسلامى بها من الأفضل منه لابد له من أن يجابهها بمنطقها لا بالعوغائية الدينية ، أو المغالطات الفكرية فالاشتراكية والديمقراطية مناهج للاداء واضحة القسمات ولابد لبديلها من أن يكون هو الآخر أمرا واضحا لا فى كلياته فحسب بل وفى جزئياته وتفريعاته وتكيما تكون أكثر وضوحا دعنا نتناول مؤسسات أو مبادىء مثل لرئاسه (ولاية الأمر) أو حقوق الإنسان الأساسية ، أو الاشتراكية مثلا نرى فهو البديل لإسلامى الذى هداه إليه اجتهاد محددى هذه الماية الخامسة عشرة بعد الهجرة ، وسنتناول فى هذا الشأن خواطر الدكتور الترابى فى تعديل الدستور (تعديلات الإمام النميرى لدستور السودان الدائم عام ١٩٧٣ م) وهى خواطر سجلها الدكتور الترابى بيده ورفعها للرئيس الإمام وكلها ، إلا فى القدر اليسير توكيد لتوجهات النميرى المنسوبة للإسلام تقول تلك المذكرة حول ديباجة الدستور بأن تستبدل عبارة « الحرية والاشتراكية والديمقراطية تحقيق مجتمع الكفاية والعدل والمساواة » بعبارة

« الحرية والعدالة الاجتماعية والشورى تحقيقا لمجتمع إسلامي قويم » والاشتراكية ليست شعارا وإنما هي منهج معروف لتحقيق العدالة الاجتماعية ، حسب دعواها ، وإلغاء الإشارة إليها يعني أن للاسلاميين منهجا بديلا سيطالعوننا به كما استبدلت عبارة « مجتمع اشتراكي ديمقراطي جديد تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة » بعبارة « مجتمع شوري عادل يقوم على الوحدة الوطنية لقوى الشعب المؤمنة » ولا يدري المرء أي مقياس موضوعي سيقرر به هذا الإيمان علما بأن الإيمان مرحلة أعلى من الإسلام « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » (الحجرات ١٤) وعلى أي فمن حق المرء أيضا أن يتساءل عن حظ الأعراب وغير الأعراب في السودان ممن لم يدخل الإسلام ، ناهيك عن الإيمان في قلوبهم ، من هذه الوحدة الوطنية . ومضى المذكرة ، من بعد ، للقول بأنه حيثما وردت كلمة الديمقراطية (تعني) الشورى وكلما وردت كلمة الاشتراكية (تعني) العدالة الاجتماعية . أما حول الجندية فتقترح المذكرة التعديل الآتي : « الجندية شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووظيفتها جهاد في سبيل الله ثم الوطن وهدفها النصر أو الاستشهاد » . وهكذا أصبح لجيش السودان الذي يضم جسما وجنبات واحدا إسلاميا . وتجيء المذكرة من بعد للاقتصاد فتقول : « تلتزم الحياة الاقتصادية في السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال الطيب وتتوخى العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل واشتراء الحرام والترف والسفه والإفساد في الأرض » . وسنرى فيما بعد كيف طوى الصحويون هذه المبادىء السامقة . أما حول سلطات رئيس الجمهورية فتطلقت مذكرة الدكتور على شاغل المنصب ما يلي : « رئيس الجمهورية هو قائد المؤمنين وراعي الأمة السودانية وإمامها وحافظ دينها وبيعتها ، .... وهو مسئول عن إقامة الدين وبسط الشورى والعدل » . وقد وجدت أغلب هذه الاجتهادات الترابية طريقها إلى مسودة الدستور .

وقد أتيح للدكتور الترابي أن يتحدث بمزيد من الاستفاضة حول الإسلام ونظام الحكم أمام مجمع إسلامي حافل هو المؤتمر العالمي بالخرطوم في جلسة تولى رئاستها البروفيسور عثمان سيد أحمد . جاء في حديثه الذي استحوذ على جزء كبير من تلك الجلسة وهي الجلسة الثانية لذلك المؤتمر (يوم الاثنين ٣٠ ذو الحجة ١٤٠٤ هـ الموافق ٢٥ سبتمبر ١٩٨٣ م) : « إن النموذج التاريخي السني للإسلام بما تضمنه من نصوص وممارسات شرعية خالد بحجته أبد الدهر بينما تتطور صور تمثيله في كل واقع لاحق تحقيقا لذات القيم والأحكام الثابتة » . وهذا بلا مرية حكم عام لاخلاف فيه . إلا أن الدكتور الترابي مضى من بعد ليقول بأن « تقاليد الحكم في تاريخ الحكم الإسلامي اللاحق لدولة الرسول (ص) وسننه قد عبر بالمفهومات الفقهية والممارسات التاريخية التي وقعت تمثلا لأصول الشرع في الحكم فتقارب مقتضى تلك الأصول أو تتباعد عنها . وتتباين صورها في ذلك عبرة

وعظة » ويضرب الأستاذ الدكتور الأمثال بنظام الخلافة أو الإمامة الكبرى الناشئة عن شورى المسلمين وإجماعهم على الأمير الأكبر الذى يلى أمانة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) فى ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم للمؤمنين من خلال البيعة التى تعقد به الخلافة عن اختيار حر أى عن تشاور وتراض ثم تؤسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين تلتزم فيه الأطراف بما ورد فى سنن الإسلام من الطاعة والنصيحة والشورى والعدل والاعتصام بهدى الدين ثم ذهب من بعد للقول بأن تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتداداً على بعض سنن الحكم الإسلامى

وعرج الدكتور الترابى فيما بعد إلى المجتمع الإسلامى الحديث ليقول عن أنظمة حكمه بأنها نقل من الأوضاع العربية الأوربية ، إما استمرارا لأوضاع فى الحياة العامة فرضها الاستعمار أو افتتانا بأنماطه الحضارية ، وهى كلها أنماط لا دينية انتهت إليها أوربا بعد صراع مرير بين السلطة الكنسيه والسلطة العامة وقاد كل هذا ، حسب تحليل الدكتور الترابى ، إلى ظلم فى سياسات الحكم ، وفساد فى ممارسات السلطه ، وضعف فى فعالية السلطان ، وفشل فى بلوغ أهداف الحكم فى العزة والاستقلال والتنمية والرقى فقارنوا بين واقعهم الأليم وتاريخهم الزاهر أيام الالتزام السياسى بالإسلام فكانت الصحوة

وانتقل الأستاذ الترابى من بعد ، إلى السودان موضوع خطابه أصلا فأشار إلى السلطنة الزرقاء أول دولة إسلامية فى السودان ثم الحكم التركى الذى أخذ ، على حد قوله ، يتباعد بالسودان عن الإسلام ، مما استفز مشاعر الجماهير بالظلم ومظاهر تسلط الكفار فقامت الثورة المهديه ، التى استقر فيها مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعى تام كما قامت فيها مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى ، إلا أنها انحرفت إلى عصبية بعد وفاة المهدى وزلف من بعد على السودان الجديد وتأثره بما خلفه الاستعمار الغربى من مؤسسات وسياسات لادينية حتى فى سنى مابعد الاستقلال إلى أن قيض الله للسودان بعضا من الشباب المسلم والشخصيات المتدينة ، يدعون لقيام دستور إسلامى ، فوجدوا تجاوبا واسعا بين الشعب سبب حرجا كبيرا للقيادات الحزبية الغافلة عن الدين وإزاء هذا الحرج وذاك الضغط الشعبى قبلت تلك القيادات تبنى دستور يتضمن إشارات رمزية للإسلام مثل الإسلام هو الدين الرسمى والشريعة مصدر التشريع ويستخلص الدكتور الترابى من هذا أن تلك الحملة قد أثبتت أن المذهب الليبرالى لايستطيع مناظرة الدعوة الإسلامية بوجه سافر .

وختم الدكتور الترابى بحثه المستفيض بحديث عن قيام حركة مايو ١٩٦٩ م كرد فعل « للصراع السياسى الحزبى المحموم الذى أغرت به الحرية المطلقة » وأثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والحزبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسى وتبع ذلك ، حسب تحليله ، صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتى أفرعها الشقاق الوطنى وسوء الحكم

والعناصر اليسارية التى افرعها التوجه الإسلامى ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الاستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم ، إلى أن هبت البلاد شعبا وجندا لاستخلاص الحكم من الشيوعية ولا شك فى أن المؤتمرين قد كانوا فى حيرة من امرهم وهم يستمعون الى حديث الدكتور الترابى بعد أن سمعوا فى اليوم السابق (الأحد ٢٣/٩/٨٤) حديث الإمام النميرى وهو يقول « وهبت الثورة فى ٢٥ مايو ١٩٦٩ م فبدات الدولة الإسلامية الجديدة اختيارا للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمه » فالدولة الإسلاميه ، على حد قول الإمام ، قد انحازت لحكم الله منذ أن هبت رياح الحنة فى ذلك الشهر الأغر مايو ١٩٦٩ م ( ) بالرغم من ان الحجيج الأعظم يومها قد كان إلى موسكو وبرلين الشرقية لا إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة ومع هذا فقد أعقب الدكتور الترابى الرئيس النميرى ليحدث الناس عن الإعصار الإلحادى فى مايو ١٩٦٩ .

أما حول الحكم الإسلامى الراهن فيشير الدكتور الترابى إلى التطورات المطردة فى التحول إلى الحكم الإسلامى فى السنوات العشر الأخيرة (أى الفترة ١٩٧٤ ـ ١٩٨٤) مثل الاهتمام بالقرآن والشئون الدينية والتعليم الإسلامى فى الجامعات ، ومكافحة مظاهر السلوك غير الرشيد لدى القيادات ، ومراجعة القوانين لتوافق الشريعة الإسلامية ثم جاء من بعد ، حسب رصده تأكيد لمؤشرات التحول الإسلامى هذا باقتحام مرحلة التطبيق الكلى للشرع الإسلامى فى الحياة العامة ولم يذكر الدكتور أو يجد من يذكره بأن كل هذه الإنجازات الإسلامية قد تمت وفى البلاد اتحاد اشتراكى . وتحالف لقوى الشعب العاملة ، وقسم بالولاء للنظام الجمهورى الاشتراكى وكلها ، وثبات « سعى الدستور الإسلامى المزعوم إلى استئصال شأفتها وكان الدكتور واضحا فى تحديده لبعض القضايا حين اشار إلى قوانين « إصلاح نظام تشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية بوجه اقرب إلى تحقيق العدل الإسلامى الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل معيد بسبب المطل والبطء والتعقيد » ، ثم إلى قانون العقوبات وقانون أصول الأحكام القضائية ، وقانون القوات المسلحة (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤ م) .

فإمامنا إذن تصور للدستور الإسلامى فى عام ١٩٦٨ م كما كان يسميه دعاته يومذاك بالرغم من أن حديث الدكتور الترابى بعد ستة عشر عاما ينفى عن ذلك الدستور صفة الإسلامية هذه ويقول بأنه لم يحتو إلا على رموز كما أمامنا من الجانب الآخر تكييف شرْعى ، واجتهاد فقهى دستورى حول الحكم الإسلامى فى السودان بل عبر التاريخ تضمنه خطاب الدكتور الترابى بجانب نموذج مثالى لذلك الدستور الإسلامى تمثل فى مشروع تعديلات دستور ١٩٧٣ م وتعليق الدكتور الخطى عليه بإشاراته وتنبيهاته والذى ننشره بصورته الأصلية فى هذا الكتاب بيد ان كل هذه الأقاويل والنماذج التطبيقية ، والإشارات والتنبيهات حافلة بتناقض مريك ، وأمور متشابهات لايستبان معها الحق من الباطل ولا الرأى الصحيح من السقيم . فكيف كان ذلك ؟

نقول باديء ذي بدء بأن وصف دستور ١٩٦٨ م والذى هلل له الإسلاميون يومذاك باعتباره الدستور الإسلامى الموعود ـ بأنه دستور لم يحتو إلا على رموز وصف يدعو للعجب فقد كان هذا هو جوهر اعتراض الأخوة الجمهوريين على ذلك الدستور، يومذاك، بحسبانه تزييفا للإسلام ولهذا فقد أعاد الأستاذ الراحل محمود محمد طه نشر كتابه أسس دستور السودان فى نوفمبر ١٩٦٨ م وهو الكتاب الذى صدر ابتداء فى ديسمبر ١٩٥٥ م، وجاء فى مقدمة النسخة التى أعيد نشرها إن الذين يسعون لإقامة دستور إسلامى من غير أن يبلغوا من ذلك طائلا، لايفرقون بين الشريعة والدين ويقع عندهم خلط ذريع بأن الشريعة هى الدين، والدين هو الشريعة، والقول الفيصل فى هذا الأمر أن الشريعة هى المدخل على الدين، وأنها الطرف القريب من أرض الناس. وهى بعض صورها من أرض الناس فى القرن السابع وفى القرن السابع الميلادى لم تكن البشرية مستعدة للحكم الديمقراطى، بالمعنى الذى نعرفه اليوم ولقد قامت شريعتنا على حكم الشورى وكان فى وقته ذاك أمثل أنواع الحكم، وأقربها إلى إشراك المحكومين فى حكم أنفسهم، ولكنه، مع ذلك، لم يكن ديمقراطيا ومن أجل ذلك فلم يكن يعرف فيه الدستور بالمعنى الذى نعرفه اليوم فمن ابتغى الدستور فى مستوى الإسلام العقيدى أعياه ابتغاؤه، ولم يأت الا بتخليط لايستقيم، وتناقض لايطرد ».

وكان هذا هو ذات الرأى الذى ذهب إليه الأخ الراحل الدكتور جعفر بخيت حين وقف يعارض دعوة الإسلاميين إبان مناقشات دستور ١٩٧٣ م وهم يدعون لإيراد فقرة فى الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة، وهذه واحدة مما سماه الدكتور الترابى بالرمزيات قال الدكتور جعفر يومها إن فى إيراد مثل هذا النص مظنة نفاق وذهب الدكتور جعفر المؤمن المولوى للقول بأن « اعطاء طابع دينى مجرد لدولة قائمة على الانتماء الوطنى وليس على الانتماء الدينى لايعنى سوى شيئين إما أن النص ليس له مدلول حقيقى بل يوضع كشكل (أى رمز) وننصرف نحن تصرفات لاتتفق مع نصه وروحه فإذا كان المجتمع بالفعل إسلامى مطابقا للقيم الإسلامية فإن نظامه لابد أن يكون نظاما إسلاميا ولكن المجتمع بشكله الراهن ليس كذلك ولنا أسوة فى رسول الله (ص) حينما جاء إلى المدينة لأول مرة وكتب كتابا بينه وبين المشركين واليهود وجعل الدولة قائمة على أساس الانتماء المفرد ولم يطبق نظام الدولة الإسلامية الواحده إلا بعد قيام المجتمع المسلم ونحن نربأ بالإسلام أن يكون صورة مزركشة وهمية ». كما جاء فى رده على من قال بإيراد نص يقول بأن الإسلام دين الدولة « نحن الآن بصدد اقتراح يجعل للدولة صفة لا تختص بها نحن لسنا بملحدين، ولسنا حربا على الإسلام، ولا على دعوته، أن الاقتراح المقدم مظهرى إعلامى ليس فى جوهره أية دلالات فعلية. إن الدولة كائن معنى، وهى تفقد صفة الإنتماء الدينى القائم أساسا على وجود ضمير فردى يتعبد ويتعامل إن الدولة كجهاز مصطنع لا تستطيع أن تزاول التعبد الدينى الذى يستطيعه الفرد. فعندما نقول إن للدولة ديناً نكون قد أنقصنا

من الدين أحد مظاهره الأساسية وهى التعدد الفردى وإذا تركنا هذا وذهبنا للمعاملات فسنجد أن الدولة اذا التزمت بدين معين كان واجبا عليها أن نتصرف وتتعامل وفقا لما يفرضه هذا الدين عليها، فالذين عارضوا هذه الرموز فى الماضى إنما عارضوها لما فيها من شبهة نفاق. وبالرغم من هذا فقد تبناها الإسلاميون فى عام ١٩٦٨ ودعوا لها فى مناقشات دستور عام ١٩٧٣ م فكيف يتأتى لهم اليوم نعتها بالرمزية التى لم يقبلها أهل السياسة إلا نفقا لأنهم لايستطيعون مواجهة الإسلاميين بوجه سافر؟ وسنرى فيما يلى، من هم الذين عجزوا عن مواجهة حقائق الحياة فى بلادهم بوجه سافر

حوار حول تعديلات الدستور:

فإن تركنا مشروع دستور عام ١٩٦٨ م جانبا وجئنا إلى قمة الاجتهادات الحديثة فى الفقه الدستورى الإسلامى (تعديلات ١٩٨٤ م) فإن الذى نراه هو العجب، وأى عجب؟ ولنبدأ بجوانب من التعديلات الأولى التى رفعت لمجلس الشعب فى العاشر من يونيو ١٩٨٤ م خاصة تلك الأمور ذات الصلة بما نحن بصدد مناقشته ولن نقف عند أغلب هذه التعديلات مثل تلك التى شملت تعريف السودان، وباب السيادة، ومقومات التكوين الشعبى، والتنظيم السياسى، والقضاء، والتشريع .. إلخ الذى سنقف عنده هو مواد بعينها، إما لأنها تكشف عن خلط مرعب بين الإسلامية المدعاة، والديمقراطية المشوهة، وتقنين الطغيان، أو لما فيها من تشويش مريب حول مفاهيم معروفة فى الدساتير تضبط الأداء الدستورى، أو تنظم العلاقات بين الأجهزة المناط بها تحقيق التوازن السلطانى، أو تحدد هوية الاقتصاد الوطنى وتوجهه بيد أن الدعاوى شيء، والواقع شيء آخر مختلف جدا فمشروع تعديل الدستور وهو تاج التشريعات «الإسلامية» التى صدرت منذ سبتمبر ١٩٨٣ م لم يكن فى حقيقته، كما قلنا، إلا اختزالا لأحكام الإسلام، وابتذالا لمؤسسات الحكم الصالح، وتشويشا فكريا فى معالجته لمقومات الاقتصاد، وتكريسا دستوريا لكل التشوهات لكيلا نقول الانحرافات السلوكية عند الإمام راعى الأمة «وحامى ذمتها وبيعتها» حسب وصف الدكتور الترابى له.

فالدستور يختزل قيم الإسلام اختزالا مدمرا حين يتحدث دعاته عن مؤسسات وسياسات إسلامية تاريخية تفقد كل معنى إن أخرجت من إطارها التاريخى، بل تصم الإسلام بما هو بعيد كل البعد عن روحه ألا وهو الديمقراطية وتوقير الإنسان ففكرة الخلافة بالوصية والتى لم تعرف فى فجر الإسلام إلا فى عهد أبى بكر بالخلافة لعمر لاتعنى فى هذا العصر إلا ارتدادا بالحكم عن كل ماهو مألوف فى الدولة المعاصرة وعلى أى، فإن أوصى أبوبكر بالخلافة لعمر فإن من هو خير من أبى بكر لم يوص لأحد بخلافته ذلكم هو الرسول عليه أفضل الصلوات وفكرة الشورى المحدودة فى أهل الحل والعقد تجافى كل ماعرفه التطور الإنسانى حول

الديمقراطية ألا وهى حق الناس فى ممارسة الحكم عبر ممثليهم الشرعيين والذين ينتخبونهم انتخابا حرا كان ذلك فى إطار حزب واحد أو أحزاب متعددة . ومثل هذه الديمقراطية او الحكم الشورى لم يعرفها الإسلام فى عهده الزاهر (عهد الرسول والراشدين) لأن طبيعة المجتمع ، انذاك ، لم تستوجبها . كما لم يعرفها فيما تلت من عهود لأنها ، بطبيعتها ، كانت عهود حكم تغلب واستبداد . وحقوق المواطنة التى يمارسها الإنسان اليوم فى الدولة القومية هى جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان التى اهتدت إليها الإنسانية بعد صراع طويل وحروب مريرة ، وعلى رأس هذه الحقوق عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين . فاختصار الوظائف (الرئاسة مثلا) على العلم بشئون الدين والتقوى يعنى اختزال حق المواطن غير المسلم فى السعى لتولى أكبر المناصب فى الدولة . وقد فطن لهذا الأخوان ابل لير وجوزيف لاقو وكلاهما من أهل الإقليم الجنوبى كما شغل كلاهما منصب نائب رئيس الجمهورية ، حينما اشارا فى مذكرتهما للنميرى حول تعديل الدستور لهذه النقطة على وجه التحديد ، وهما يقولان : إن حق المواطن فى الطموح لمثل هذا المنصب ، حتى وإن علم بأن الواقع السياسى يحول بينه وبين توليه ، ليزيد من التزام ذلك المواطن بوطنه وولائه لدستوره . كما أن الإشارة لنقض البيعة باعتبارها خيانة عظمى فى مشروع الدستور الإخوانى إنما تلغى أهم أساسيات الحكم الصالح الا وهى المحاسبة ، بل تتعارض مع مفاهيم الإسلام حول خلع الإمام الظالم .

ومن جانب آخر فعندما نقول بأن مشروع تعديل الدستور يشوه معانى الحكم الصالح التى خبرتها الإنسانية ويجسد أسوأ ماعرفته أنظمة الطغيان ويشيع الإرباك الفكرى حول مفهومات تعارف عليها الناس فلنا أكثر من دليل على هذا فالديمقراطية التى أراد لنا الدكتور الترابى أن نستبدلها بتعبير الشورى (والافتراض من حديثه أن للشورى هذه أنماطا معروفة فى الإسلام والافتراض أيضا أن هذه الأنماط تنعكس فى هذا الاجتهاد الدستورى الذى قدم للناس) هذه الديمقراطية كنظام للحكم ، ومنهج لإدارة السياسة تعنى ممارسة السلطة وفق ضوابط متعارف عليها تقوم بها الأجهزة التى تحقق التوازن السلطوى بين السلطات المختلفة : السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية .

وتتمثل فى الضبط الأدائى عبر قضاء مستقل يحمى الدستور ويحول دون تجاوزه . وتتمثل فى سلطة نيابية ينتخبها الناس وتملك أن تحاسب الحاكم إن عرج عن الطريق المستقيم . وتتمثل فى سلطة شعبية تنتخب الحاكم عبر إنتخاب أو إستفتاء مباشر . إلا أن الدستور المعدل قد جاء ليميع هذه الفواصل . فهو يلغى فى صورته الأولى الاستفتاء ليستبدل به البيعة ، والبيعة عهد وليست وسيلة اختيار . ويسقط حق القضاء فى المراجعة ، بل يؤسس مجلسا صوريا للشورى ويعين له لجنة فنية لاتخضع أحكامها لمراجعة قانونية . وبهذا فهو يدخل على الإسلام السنى بدعة لايعرفها إلا الشيعة ، الا وهى ولاية الفقيه الذى تسود ولايته على كل ولاية شرعية . فالخمينى فى إيران فوق الدولة وفوق الشعب بموجب دعاوى

تاريخية وهمية . وفي واقع الامر فإن مجلس الإمام في السودان لايستند حتى إلى مثل هذه الدعاوى التاريخية بل إن كل سلطته مستمدة من إرادة « الإمام » راعي الأمة . كما أن تكريس سلطة فرض الضرائب في يد الرئيس الإمام ونزعها من يد المجلس المنتخب يمثل ردة عنيفة عن أكبر إنجاز حققته الديمقراطية في الربط بين جباء الضرائب والمشاركة في الحكم . فقد ظلت صيحة الشعوب ضد حكم النبلاء واصحاب الحق الإلهي المكتسب من الحكام هي أن لا ضرائب بلا مشاركة في الحكم .. « No Taxation Without Representation »

ويصدق حديثنا عن الإرباك الفكري في استبدال الإشارة للاشتراكية ، أينما وردت ، بكلمتي العدالة الاجتماعية . والعدالة الاجتماعية هدف من أهداف الكثير من الأنظمة ومنها الأنظمة الاشتراكية . بيد أن الاشتراكية ليست هدفا فحسب وإنما هي منهج أداء يقوم على رفض علاقات الإنتاج غير المتوارية التي عرفتها اوربا عقب الثورة الصناعية وماتجم عنها من ظلامات اجتماعية . فعندما يقول المرء اشتراكية ، تماما كما يقول راسمالية ، فإن الذهن ينصرف إلى قواعد محددة معروفة تتناول علاقات الإنتاج ، وتتناول درجة السيطرة على وسائل الإنتاج الرئيسية ، وتتناول ضبط الأسعار ، وتتناول العلاقة بين الأسعار والأجور ، وتتناول المال وضبط اسبابه ووسائل التحكم فيه ، وتتناول مستويات الدخول والتحكم في حدودها العليا والدنيا ، وتتناول بصورة عامة التوزيع العادل للثروة ، ولذا فالمفترض فيمن يدعي أن كل هذه المفهومات تجافي الإسلام وأن هناك بديلاً إسلاميا لها أن يقدم للناس هذا البديل بدلا من العموميات التي لاتفيد . ففي نهاية الأمر سيتوجب على المخطط الاقتصادي في وزارة التخطيط ، والدارع الاقتصادي في مصرف السودان أن يترجم كل هذه الأفكار إلى خطط وبرامج وارقام لن يغني معها شيئا أقوال الإمام الغزالي حول الذهب والفضة ، ومقولات القاسم بن سلام حول الأموال . فالعالم الذي يعيش فيه هذا الاقتصادي هو عالم صندوق النقد الدولي ، وعالم بنك تشيس مانهاتن ، وعالم منظمة القات ، وعالم مؤسسة النقد السعودي التي تتعامل بمنطق كل هذه المؤسسات التي ذكرنا . كما هو عالم مجموعة السبع وسبعين في الأمم المتحدة والتي تضم السودان المسلم ، ويوغسلافيا ورومانيا الماركسيتين .

وفي واقع الأمر فعندما ورد موضوع الأموال في الدستور لم يضف ذلك الدستور شيئا جديدا يهدي وينير . فقد عدلت المادة (١٦٠) التي تتحدث عن الميزانية (ميزانيتي الدولة العامة والتنمية) والتي يقضي الدستور القائم آنذاك بعرضها على مجلس الشعب قبل انتهاء السنة المالية بشهر على الاقل ليستبدل بها النص التالي :

أ ـ تفرض الدولة الزكاة على المسلمين وضريبة تكافل اجتماعي موازية على غير المسلمين .

ب ـ يلتزم رئيس الجمهورية أو من يفوضه بتقديم بيان بمورد ومصروفات الزكاة لمجلس الشورى .

كما عدلت المادة التي تقضي بألا تنشأ أو تعدل أو تعلق أية ضريبة إلا بموجب قانون مالي يصدره مجلس الشعب (المادة ١٧) لتصبح هذه السلطة في يد رئيس الجمهورية يمارسها بقرار منه .

فالدستور الإسلامي الذي ذهب تفصيله إلى حد الإشارة إلى نوع البينات التي تقبلها المحاكم مثل التسجيلات الصوتية ماكان أجدره بأن يفصل في ميدان أساسي هام يشتجر الناس في جزئياته وبعض كلياته ألا وهو مناهج الاقتصاد في الإسلام خاصة وهذه المناهج فيما يدعون . هي شيء جديد يختلف عن كل ما تعارف عليه الاقتصاد « الطاغوتي » الحديث .

ومن بعد كل هذا نقول إن ذلك الدستور الإسلامي الموعود لايعدو أن يكون أكثر من انعكاس ، في بعض وجوهه ، للشذوذ المزاجي ، والنشوز المسلكي للرئيس الإمام . فالنص مثلا على الحصانة المطلقة للرئيس ضد أية محاكمه يتجافى مع روح الإسلام ونصه ، وما أكثر ماردد الرئيس الذي يسعى للحصانة المطلقة بأن شريعة الله لايعلو عليها أحد . كما أن تعديل المادة ١٢٨ حول انتخاب مجلس الشعب لرئيسه لتستبدل بنص يقول بتعيين رئيس الجمهورية لرئيس مجلس الشعب لا انتخاب المجلس له كما كان الحال انعكاسا آخر لهذا النشوز المسلكي . فأكثر ماكان يؤذي النميري هو أن يكون من حوله من يملك سلطة أصلية لا سلطة مخولة منه ولهذا فقد أضاف التعديل نصا يقضي بأن يقوم رئيس مجلس الشعب بمبايعة الإمام على الطاعة وإقامة الدين (وحفظ السر) وكأن في القضايا العامه أسرارا ولايفهم هذا التعديل الغريب إلا الذين يلمون بكيف يفكر الرئيس « الإمام » ولاشك في أن ذهن الإمام قد ذهب آنذاك لمحاولاته المتعددة التأثير على المجلس وإيحاءاته المتكررة لرئيس المجلس يومذاك إلى أن يحمل أعضاء المجلس معه على مسلك معين يبتغيه الإمام . ويقول الراوي إن رئيس المجلس في سعيه لإحباط مالم يرق له من توجيهات رئاسية كان يعمد إلى الإفشاء لأعضاء المجلس ببعض الأسرار الذهبية حتى يتصرفوا ضدها وبمعزل عنه . فالإشارة « لحفظ السر » إنما تعود لهذا ، وبنفس القدر فإن الاضافة إلى المادة (٦٦) والتي تقول بأن التسجيل الصوتي والتصوير أدلة كافية للإدانة يجوز الأخذ بها في البينه إنما هو تنويع في لحن قديم سمعه الناس في عام ١٩٧٥ عندما سعى النميري لإضافة هذا التعديل إلى جملة التعديلات التي اقترحها على الدستور يومذاك فأثناه مستشاره القانوني الدكتور يوسف ميخائيل بخيت عن ذلك باعتبار أن لامكان في الدساتير لمثل هذه النصوص . وكان ذهن الرئيس يومذاك . مشدودا إلى أن جميع البينات الصوتية التي جاءه بها رجال أمنه حول المؤامرات العسكرية لم تشكل بينة مقبولة لدى المحاكم . ومن الطريف أن هذا النص « الإسلامي » قد أضيف إلى دستور النميري في نفس الوقت الذي رفضت فيه محكمة كاليفورنيا إدانة دي لوريان بموجب بينة مصورة بالفيديو . فأية إسلامية في كل هذا ؟ ولا نوجه السؤال إلى صغار القساوسة الذين أعدوا هذا الدستور المشين فهم صوت سيدهم ، وإنما نوجهه لظلال الله على الأرض من رجال الدين الذين بايعوا وعاهدوا تحت الشجرة . وفي بيداء البطاحين كما نوجهه لدعاة الصحوة الذين استصلهم الطمع في سلطان

مقيم يرثون معه الأرض باعتبارهم عباد الله الصالحين

ومن الجانب الاخر تناول الدكتور الترابى فى مذكراته الخطية خمسين تعديلا من التعديلات التى شملت مائة وثلاثين مادة فى الدستور ونعترف له بأنه نادى فى مذكرته بأن يكون مجلس الشورى هو سلطة الإجماع العالية على ولاية رئيس الجمهورية الأميرية ، ونعترف له بانه قال بعدم جواز حل الرئيس لذلك المجلس ، ونعترف له بانه قال بانه لاحصانة لوال امام الشرع ولكنا نضيف ايضا بانه صاحب الراى بأن يكون رئيس الجمهورية هو « قائد المؤمنين وراعى الأمه السودانية وإمامها وحافظ ذمتها وبيعتها » وهو صاحب الراى بأن تستبدل المادة الثامنة من الدستور (الحكم الإقليمى) لتقرأ « يقوم نظام الحكم فى جمهورية السودان على اساس الدولة الموحدة والحكم الإقليمى والمحلى بحيث تبسط السلطة المركزية فيها السياسات العامة وتقوم السلطات اللامركزية برعاية الشئون الاقليمية والمحلية » اى بعبارة أخرى إلغاء الوضع المتميز لجنوب السودان فى دستور ١٩٧٣ وهو صاحب الراى حول الجندية بأنها « شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووظيفتها جهاد فى سبيل الله ثم الوطن » والجيوش لاتحارب باللسان وتقاليد الدولة القومية العصرية لاتعرف جهادا بالسيف إلا لحماية الأرض والسيادة الوطنية القومية وإلا فليعد السودان ومصر تشكيل جيشيهما ليخرجا منهما القبط والنبط وأهل السواد من الوثنيين وغير المسلمين وهو القائل بان تلتزم الحياة الاقتصادية فى السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال والطيب . وتتوخى العدل والتكافل والتراحم وتتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار واكل أموال الناس بالباطل . والثراء الحرام والترف والسفه والإفساد فى الأرض » وإن « الاقتصاد الإسلامى » هو الأساس الاقتصادى السودانى تحقيقا لمبدأ إعمار الأرض فى سبيل عبادة الله وكفاية الحياة ولمبدأ العدالة بما يرضى الله وبوفر العيش الكريم لكل إنسان « كما انه القائل بأن السنة المالية هى السنة الهجرية »

ولن تطول وقفتنا مع هذه التعميمات حول التوجه الاقتصادى ، إذ يكفى بصورة عامة ، ما اشرنا إليه قبل هنيهة ثم إنا سنفرد فصلا خاصا نتناول فيه ملامح الاقتصاد الإسلامى كما نراها وكما يراها غيرنا إلا ان لنا وقفة ، فى هذا الباب ، عند إيحاءات بعض النصوص فى مشروع تعديل الدستور ، وتعليقات الدكتور الترابى عليه بل وخطاب الدكتور العالم فى المؤتمر الإسلامى بأن هناك بديلا إسلاميا للديمقراطية (ونكرر ان الديمقراطية منهج فى الحكم له ملامحه التى لاتخفى على أحد كان اسمها الديمقراطية الليبرالية كما يعرفها الغرب أو المركزية الديمقراطية كما تعرفها انظمة الحزب الواحد) وإن هذا البديل الإسلامى هو الشورى . فما هى النماذج الشورية التى قدمها لنا الأستاذ الدكتور كبديل لما نسميه اليوم بالديمقراطية ؟ ولنتناول ، فى هذا الشأن، كنماذج للتشريح بعض القضايا النوعية ، وبعض مؤسسات الحكم ذات الاتصال الوثيق بجوهر الممارسة الديمقراطية فى السودان . هذه القضايا والمؤسسات هى الولاية (الرئاسة)

شرائطها وضوابطها ، والحريات السياسية الأساسية ، ودور الجيوش في الدولة الإسلامية القومية المعاصرة وسنسعى فى إطار دراستنا لهذه القضايا إلى ، إبانة مانحسبه تخليطا فكريا وتشويشا فكريا تبهم معه المسالك ، ويضل السالك وسنركز فى هذه الدراسة على مشروع تعديل الدستور وماصحبه من تعليقات للدكتور الترابي ثم مقولات الإمام النميرى فى ذلك المؤتمر نفسه والذى اريد له أن يكون أكبر تجمع لفقهاء « الصحوة » الاسلامية المعاصرين ولو كان لدى فقهاء الصحوة أى اجتهاد حول هذه القضايا التى تطرح لما وجدوا مكانا افضل لطرحها من ذلك المؤتمر ولا مكانا أبرز لتأسيسها من دستور السودان النموذجى

يحدثنا الدكتور فى خطابه امام المؤتمر الإسلامى ويقول ، حول مفهوم الرئاسة « ظهر فى التاريخ نظام الخلافة أو الإمامة الكبرى ، وهو نظام للولاية القيادية العليا الناشئة عن شورى المسلمين وإجماعهم على الأمير الأكثر الذى يلى امانة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) فى ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم من المؤمنين من خلال البيعة التى تعقد به الخلافه عن اختيار حر ، أى عن تشاور وتراض ، ثم تؤسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين » ثم ذهب الأستاذ الدكتور من بعد للقول بأن « تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامى ، بينما شهد التاريخ السياسى للدولة المسلمة تطورات جديدة فى المؤسسات والأشكال أملته الظروف والمصالح العامة » (الصحافة)

●●●

فالرئاسة النموذجية إذن هي الرئاسة الإسلامية فى فجر الإسلام بخلافتها وشوراها وبيعتها ، بالرغم من اختلاف مناهج الشورى فى تلك الفترة الزاهرة ولم يقل لنا الدكتور كيف أن تلك التجربة ، بكل ماصحبها من ملابسات تاريخية أشرنا إليها ، يمكن أن تصبح نموذجا يحتذى فى الدولة العصرية حيث لا يفترض فى الحاكم ان تجتمع فيه السلطة الزمنية والسلطة الروحية فى ظل واقع الدولة القومية ومع هذا فعندما يقول الدكتور العالم بأن انحرافا قد وقع فى تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين فهو يجافى الواقع والحقيقة فعصر الأمويين هو ضحى الإسلام لا تاريخه المتأخر فقد حكم أبوبكر لمدة سنتين وثلاثة اشهر وعشرة أيام وامتدت خلافة عمر لعشر سنين وستة اشهر وبضعة عشر يوما وتولى عثمان الحكم فى أول محرم ٢٤ بعد الهجرة وقتل لاثنتي عشرة بقيت من ذى الحجة عام ٣٥ هجرية ثم جاء على وكان بين بيعته وموقعة الجمل خمسة أشهر وواحد وعشرون يوما ، وبعبارة أخرى فالفترة بين وفاة الرسول (ص) وحكم معاوية لاتزيد على الثلاثين عاما ، كما أن الفترة بين ولاية عثمان واستيلاء الأمويين على الحكم لاتزيد على السنوات العشر .

ويغالط المتحدث حقائق التاريخ مرة ثانية عندما يقول إن ثمة ارتدادا عن بعض سنن الرسول (ص) قد « وقع فى تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين » ففى

واقع الأمر أن الارتداد الذي وقع لم يكن إرتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامي وإنما كان إرتدادا عن جوهر الحكم الإسلامي كله. فما كان في الإسلام كسروية يورث فيها الآباء الأبناء. ولا كان فيه عصبوية يكلف فيها الرجل بآله وذويه مع فسادهم. فتاريخ الخلافة منذ مقتل عثمان، بل ومنذ أخريات عهد عثمان، كان تاريخ فتنة هوجاء غذتها العشائرية، واكتنفها الطموح الشخصي. وكانت كلها صراعا على السلطة لاخلافا حول الحكم الصالح. وما أصدق الشهرستاني حين قال: «ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة في كل زمان» (الملل والنحل). ولا ريب في أن هذه العلواء هي التي حملت أبا إسحاق سعدا بن ابي وقاص على أن يهرب بدينه عن صحبه وهو يقول «ائتوني بسيف يفرق بين الحق والباطل». فطريق الحق في الإسلام ليس هو القهر والترهيب وإنما **هو الموعظة الحسنة، والدعوة بالتي هي أحسن.**

ومع هذا فعندما يحدثنا الدكتور الترابي عن الاختيار الحر والتشاور والتراضي في تلك الفترة الزاهرة يغفل أيضا جانبا من تاريخ تلك الفترة أسرنا إليه. فخلافة أبي بكر كما قلنا كانت فلتة. وقد كاد يلحق الإسلام معها أذى عظيم لولا حلم ابن أبي قحافة، وحزم أبي عبدالله. ولعلنا نعود إلى حوار أبي بكر الهادىء الحاني مع سعد بن عبادة وهو يهدىء من روعه ويرضي غروره ويقول «لقد علمتم أن رسول الله (ص) قال: لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار واديا سلكت وادي الأنصار». ولكني سمعته يقول: «قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم». صمت سعد إلى حين أمام هذا الحديث الوقور ثم قال «صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء». ولكن سرعان ماتصدى صحابي بدر الجليل الحباب بن المنذر ليرد على أبي بكر ردا جاهليا غليظا حتى هب سعد إلى نجدة أخيه الأنصاري وكاد يمسك بلحية عمر. ويحدثنا الطبري في تاريخه كيف أن عمر قد انفعل إزاء هذا التوقح وقال: «والله لو حصحصت (اقتلعت) منها شعرة مارجعت وفيك واضحة» (الواضحة هي السن تبدو عند الضحك). وهنا انبرى أبوبكر ليقول: «لا ياعمر فالرفق هنا أبلغ». فقد كان سعد شيخا مسنا موعوكا ومع سماحة أبي بكر إلا أن سعدا أخذته العزة بالأثم فقال لعمر: «أما والله لو أن بي قوة أقوى بها على النهوض لسمعت مني أقطارها وسككها زئيرا يحجرك وأصحابك» (أي يدخلكم الأحجار). هذه هي تاريخ الشورى بين أهل الحل والعقد في أول خلافة بعد الرسول (ص). ومع هذا فبالرغم من إجماع أهل المدينة على أبي بكر فقد أبى سعد بن عبادة أن يبايع الصديق وهو يقول: «لو أن الجن اجتمعت مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ماحسابي». وظل سعد على إسلامه يصلي وحده ويحج وحده حتى قبض.

وإن كانت خلافتا عمر وعثمان من بعده لم تشهدا مثل هذا التهرتر إلا أن صراعا أقل عنفا قد اكتنفهما هما الأخريين. ويروي أحمد بن سهل البلخي في كتابه (البدء والتاريخ) قصة استخلاف عمر عند مرض أبي بكر فيقول إن أبابكر شاور الناس في الأمر وكانوا لايشكون أن عمر هو الذي يلي الخلافة بعده. إلا أن

منهم من كان يكره ذلك لشدته وعنفه فدعاه أبوبكر وعهد إليه واستخلفه على الناس فلما خرج من عنده قال أبو بكر اللهم إني وليته بغير أمر من نبيك ولم أرد بذلك إلا صلاحهم فقال له بعض القوم فماذا تقول لله عز وجل إذا لقيته وقد وليت أمر المسلمين فظا غليظا . قال اقول اللهم لم آلهم خيرا

أما عمر فقد عهد بالأمر إلى ستة نفر هم عثمان وعلى وسعد وعبدالرحمن والزبير وطلحة ثم جعل معهم ابنه عبدالله على الا يكون له في الولاية نصيب وإنما له الرأى وقد حدد لهم أياما ثلاثة لإقرار الامر وبلغة هذا العصر فقد ابتدع عمر الكلية الانتخابية ، كما ابتدع فكرة ترشيح أكثر من واحد لمنصب الإمارة . ولم يعرف المسلمون أميرا قبل عمر فقد سمى ابا بكر نفسه بخليفة رسول الله ثم جاء عمر ليصبح بجانب الخلافة أميرا للمؤمنين . وكان أول من سماه بهذا هو عمر بن عدى بن حاتم الطائى ، كما كان أول من بايعه على الإمارة هو المغيرة بن شعبة ، ولم يترك عمر للمسلمين مجالا للخلاف إذ قال لهم بأن يأخذوا برأى من اجتمعت عليه الأغلبية فإن كانوا ثلاثة ثلاثة فليأخذ الناس برأى الثلاثة الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف (أى كان لعبدالرحمن بن عوف صوت ترجيحى) . وبلغ الحرص بعمر على عدم اختلاف الناس من بعده أن يوصى بأن يعهد بالصلاة لصهيب حتى يتم اختيار أمير المؤمنين وكأن عمرا كان يتنبأ . ففي واقع الأمر ، ما أن أخرج عمر ليصلى عليه الناس حتى قام على عند رأسه وعثمان عند رجليه ، وكان هذا هو الخلاف الأول ، ويروى الواقدى كيف أن عبدالرحمن بن عوف قد انبرى لهما ليقول « ما أسرع ما اختلفتم ، تقدم ياصهيب » .

وأخذ الناس من بعد كل يدعو لشيخه ناشدا له الخلافة ، وقد يحلو للبعض أن يسمى هذا بالدعاية الانتخابية وقف بنو هاشم إلى جانب ، وانتحى بنو أمية جانبا آخر ، وكان الصراع بينهما عنيفا ذا غلظة ويحدثنا البلخى (البدء والتاريخ) إن عبدالله بن سعد بن أبى سرح تقدم ليقول « إن أردتم الا تختلف قريش فولوها عثمان » فقام المغوار عمار بن ياسر ليرده فى قسوة ويقول « إن أردتم الا يختلف الناس فولوها عليا » ثم يلتفت لعبدالله بن سعد « يافاسق ابن فاسق أأنت ممن تستنصح المسلمين أو يستشيرونك فى أمورهم » وكاد العقد ينفرط بسبب هذه العجاجة القاصفة لولا أن عليا نهض حاسما يناشد الناس بالرحم ألا يختلفوا ويخرجوه من الأمر وتبعه عبدالرحمن بن عوف مخرجا نفسه هو الآخر من الخلافة وداعيا الناس إلى مبايعة من يبايعه وهو يعطيهم عهد الله وميثاقه أن يسوى جهده فى اختيار أفضل الناس وكان ابن عوف صادقا فقد أجهد نفسه أياما ثلاثة متلاحقات يجوب المدينة ويشاور أكابر أهلها حتى استقر رأيه على عثمان وقد كان عثمان شيخا مرموقا حبيبا كانت قريش تحب عثمان وتقول لأفاصلها « أحبك الرحمن حب قريش عثمان » .

هذا على وجه التدقيق هو تاريخ الخلافة الإسلامية الأولى وهو ، فى إطاره التاريخى ، جهد شورى ديمقراطى بالرغم من كل ما اكتنفه من صراع عدته

العشائرية والعصبية بيد أن أية محاولة لاقتسار التجربة من واقعها التاريخي والذي هو واقع مدينة محددة البعد الجغرافي ، وعشائر أجمعت على السيادة لقبيلة بعينها راد من سؤددها انتماء الرسول (ص) إليها ، وتوقير بلا إكراه لهامات تلك القبيلة وأشياخها إن اقتسار تلك التجربة خارج إطارها التاريخي هذا وإسقاطها على واقع الدولة القومية التي يختلط فيها الأحمر بالأسود ويتوزع مسلموها شيعا وطوائف ، ويطالب غير المسلم من أهلها بحقه في أن يختار ويحكم ويسود على اختلاف أديانهم لايعدو أن يكون تخليطا وتشويشا ومكابرة .

ولم يقف حديث الدكتور الترابي وهو يشيد بالخلافة عند الخلافة الأولى بل مضى يحدثنا عن تاريخ الحكم الإسلامي في السودان بدءا بالسلطنة الزرقاء وعبورا بالحكم التركي الذي أخذ ، على حد قوله « يتباعد بالسودان عن الإسلام مما استفز الجماهير المسلمة (ص) مظاهر تسلط الكفار وكفر السياسات » إلى أن جاءت الثورة المهدية في العشرين الأخرة من القرن التاسع عشر وكانت أكثر كثافة في التطبيق الإسلامي مقارنا بالسلطنة الزرقاء ، وفيها استقر مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعي تام ، وقامت مؤسسات متطورة للحكم الإسلامي كالقضاء وقضاء المظالم وبيت المال » وذهب الدكتور الترابي للقول بأن « النموذج المهدوي قد اعترته سلبيات كثيرة انتقصت من قيمه الإسلامية الشاملة ، فالشورى أصبحت محددة وتأكدت بعد المهدي سلطة الفرد الحاكم وتضاءل دور العلم الشرعي في ترشيد السياسات » .

فهذا إذن هو النموذج الثاني الذي يقدمه لنا الدكتور الترابي في بحثه الشامل عن الحكم في الإسلام ولا يخلو الحديث هذا أيضا من فجوات وتناقض فالقول بأن الحكم التركي هو حكم كفار مجانفة للواقع والتاريخ فالحكم التاريخي يقول بأن دولة الترك هي امتداد للخلافة الإسلامية التي كان يجلس بابها العالي ، ظل الله في الأرض وحامي ذمتها وبيعتها ، في الأستانة ، وهي دولة الإسلام منذ أن استولى طغرل بك على السلطة من بعد أن فوضها إليه القائم بأمر الله في أخريات سني حكم بني العباس ، وظلت هذه السلطة الإسلامية في يد الأتراك إلى أن آلت إلى آل عثمان منهم وكان من بين سلاطينهم ، من نفخر نحن معشر المسلمين بأمجاده مثل السلطان بايزيد الأول الذي نشر الإسلام في ربوع الماجيار والتركمان ، والسلطان سليمان الممتاز الذي علم أوربا فنون الإدارة ووصلت جحافله إلى الدانوب الأزرق عند ضواحي فيينا .

بيد أن الذي فعله الأتراك في السودان إنما هو تكرار لعلوائهم وبطشهم اللذين عرفتهما كل أرض حلوا فيها كانت هي أرض مسيحيي أرمنيا أو مسلمي الشام وكانت عبقرية الإمام المهدي ، بحق ، هي قدرته على هز ضمائر أهل السودان ضد هذه العلواء والبطش المتلحفين بلباس الدين ولو كانت كل دعوى الإمام المهدي هي الوعظ والإرشاد الديني لما أفلح في شحذ همم أهل السودان ، واستثارة حميتهم ، واستجاشة فواهم وإن كان الأتراك قد والوا النصارى مثل غردون

وهكذا فما أتوا بدعة في تاريخ الحكم الإسلامي . فقد سبقهم في هذا المعتمد على الله وهو يوالي ابن تاشفين في الاندلس ضد خلة المسلمين ونحن ندرس الذي نتعلمه من هذه التجربة هو أن الناس سيقفون صف واحدا ضد كل ظلم وطغيان حتى وإن جاء هذا الظلم من سدة الخلافة الاسلامية ومما لاشك فيه ان اكثر اهل السودان . خاصة ابناء الأجيال المتأخرة الذين لم يعودوا يحضرون للثورة المهدية بمنظار ردود الفعل ضد الدموية التي صحبتها صاروا يرون في المهدي القائد الوطني للثورة السودانية لذي رد الى اهل السودان العزة والكرامة والزعيم العبقري الذي عرف كيف يستخدم سلاح الدين لإضرام روح الثورة المستكنة في نفوس فطرت على الإسلام ان هذا البعد الوطني اساسي هو العامل الأساسي الذي حمل المتأخرة على تخليد الثورة المهدية خاصة والحديث عن البعد الديني في تلك الثورة يقود الى امور كثر متشابهات فيها خلاف بين اهل السودان منذ عهد الكردفاني والشيخ الضرير

●●●

وتأتي الفجوات في خطاب الدكتور هو ايجاد بين النموذج المهدوي الإسلامي في الحكم نموذج يمكن ان يحتذى لانه كشف من التطبيق الإسلامي ، ووحد بين الدولة والدين ، وبنى موسسات متطورة في الحكم كالقضاء وعل الدين لمو خلاف المهدي مع علماء السودان لهم في الامر رأي اخر وقد يفيد ان نشير الى ان ذلك الخلاف قد وصل إلى مراحل التكفير وليس في هذا جديد . ان خلافات فقهاء المسلمين عليهم كانت تنتهي دوما إلى الاتهام بالزندقة والتعطيل والمروق ان لم يكن الكفر البواح وعلى الذين يعنيهم أمر البحث في تاريخ هذه الفترة العودة إلى رسالة السيد احمد الازهري بن الشيخ اسماعيل الولي الكردفاني « النصيحة العامة لاهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام » ورسالة الشيخ الامين الضرير « هدي المستهدي إلى بيان المهدي والمتمهدي » او الى بحث الاستاذ عبدالله علي ابراهيم « صراع المهدي مع العلماء » وهو بحث جيد مفيد على قصره

ونجيء من بعد إلى إشارة الدكتور العابرة . في حصانه الجامع . الى الجهد في المهدية وما كان لنا ان نتوقف عند شارة عابرة لولا ما قال به المتحدث . فيما بعد عن دور الجيش في السودان حينما جعل له شعارا هو الجهاد في سبيل الله اولا ثم الوطن ثانيا والكلمة التي تعنينا هنا هي . الجهاد لا رفع راية لا اله الا الله فنحن لانعرف دولة يؤمن أهلها بالله لاتتخذ لها شعارا هو الله . الوطن . الملك بيد ان الجهاد في سبيل الله له معان معروفة لا تخفى على اللبيب وغير اللبيب وقد تحدثنا في موقع سابق عن هذه المعاني والتي تفرق بين جهد السيف والجهاد المعنوي . فعندما يتحدث المتحدثون عن دور الجيش في الجهد في سبيل الله لايمكن ان يتجه الفكر إلى الوعظ . والتبشير والهداية . فليس هذا هو واجب المقاتلة والمجاهدة . كان ذلك في صدر الإسلام أو في صحاد فسلاح الجيوش في الجهاد هو السيف وعوالي المران وكان الدكتور يوحي لنا بان لقائد جيش

السودان دورا فى الثمانينيات كدور القائد الزاكى طمل فى القرن الماضى على عهد خليفة المهدى[1] .

ولو قيض الله للإمام الذى بايعه الإسلاميون أن يبقى أكثر مما بقى فى دست الحكم لصدق مقولات هؤلاء الغلاة حول دور السودان وجيش السودان فى نشر الإسلام فى أصقاع الدنيا . ولا نبالغ فى هذا أو نفترى على الله الكذب ، فقد سعى « الإمام » النميرى إلى أهل الصين القصية ليدعوهم للدخول فى دين الله أفواجا بعد أن بدوا حسب ظنه ، الماركسية جانبا[2] . ولا شك فى أن الذى يخيل إليه بأنه قادر على أن يقود بليون ماركسى فى أقاصى الأرض لرحاب الإسلام ، سيأنس فى نفسه الكفاءة لأن يفعل هذا مع من هم أكثر قربا ، وأقل منعة . فأى عالم هذا الذى نعيش فيه ؟ وأى أفكار تلك التى نريد لها أن تسيطر على الحكم ؟ أنريد مثلا أن نسوق جيشنا إلى الجزر البريطانية لنستولى على ملكة إنجلترا لندخلها فى حومة الإسلام كما سعى خليفة المهدى لأن يحمل جدتها فكتوريا على الإسلام فى خطابه المشهور لها ؟ أم نريد أن نعد المجاهدة والكراع لنغزو بها أرض نجاشى اليوم « الملحد » حتى يسلم هو ومن معه كما فعل الزاكى طمل مع يوحنا نجاشى الحبشة إبان الدولة المهدية ؟ . إن العالم الذى نعيش فيه هو عالم مختلف ، يحكمه واقع مختلف ويستهدى بمبادىء مختلفة . ومن تلك المبادىء حسن الجوار ، والتعايش السلمى بين الأنظمة المختلفة . ولكى لاتكون هناك شبهة نقول فى وضوح إن الأنظمة المختلفة تضم ، فيما تضم ، الدولة الوثنية ، والدولة الملحدة ، والدولة اللادينية ، والدولة المسيحية .

ونجىء من بعد إلى إشارة الدكتور إلى البيعة ، وقوله بأن البيعة تضمن ولاء السواد الأعظم للمؤمنين وتعقد الخلافة عن اختيار حر . ونكرر هنا ماقلناه من أن البيعة عهد وميثاق لا وسيلة اختيار . ومع هذا فقد أصبحت البيعة منذ عهد الأمويين مظاهرة سياسية كاذبة لإضفاء الشرعية الإسلامية على حكم القهر والتغلب . وتورد المعاجم كلمة البيعة بمعناها المادى أى البيع أو الصفقة على إيجاب البيع باستثناء ابن منظور (لسان العرب) والذى أشار إلى دلالتها المعنوية أى العهد والطاعة . كما وردت كلمة البيع والمبايعة بمعناها المادى فى الكثير من آيات القرآن مثل « وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » (البقرة ٢٨٢) ، « وأحل الله البيع وحرم الربا » (البقرة ٢٧٥) ، « رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » (النور ٣٧) . إلا أن الكلمة بمفهومها المعنوى السياسى قد وردت ثلاث مرات واحدة منها فى سورة الممتحنة « إذا جاءك المؤمنات يبايعنك

---

(١) الزاكى طمل من أبرز القواد العسكريين فى الثورة المهدية وقد قاد حملة الأنصار إلى أثيوبيا واجتاح عاصمتها أنذاك

(٢) فى آخر زياراته للصين تحدث الرئيس النميرى فى معرض مداولاته مع داو شاوبينق حول صلاحية الإسلام كمنهج للحكم خاصة بعد ما أسماه النميرى برفض الصين للماركسية . وكانت الصحافة العربية يومذاك تتحدث عن ما أسمته بتحول الصين عن التوجه الماركسى

على أن ألا يشركن بالله شيئا ولايسرقن » (الممتحنة ١٢) ومرتين في سورة الفتح « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليهُ الله فسيؤتيه أجرا عظيما » (الفتح ١٠) « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم مافي قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا » (الفتح ١٨)

ومهما يكن من أمر فإن البيعة لايمكن أن تكون بديلا عن التسمية (الترشيح) والاختيار ويحدثنا البغدادى فى (أصول الدين) بأن رأى الجمهور الأعظم من أهل السنة هو أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة كما يحدثنا الإمام ابن تيمية في (منهاج السنة) بأنه « لو أن عمر وطائفة معه بايعوا أبابكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يعد أبوبكر إماما بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة » ولذا فإن الذين يحاولون اليوم أن يدخلوا فى أدبنا الدستورى المعاصر مفهوما كالبيعة باعتباره وسيلة إختيار شرعى بل وعماد إضفاء الشرعية يسقطون من حسابهم هذا الاعتبار كما اسقطوا من قبل الواقع التاريخى الذى نشأت البيعة فى إطاره .

ومن ناحية ثانية ارتبط مفهوم البيعة عند الفقهاء بمفهوم آخر هو الطاعة ، والتى أصبحت مرادفا للرضا بالقهر والتغلب ولم يفتقد هذا الفهم الخاطىء مبرريه من دين الفقهاء وهم يدللون على صحة دعواهم بالأحاديث النبوية المختزلة ، والتأويل المخل لحكم الآيات ، وقد أوردنا فى موقع سالف حديث الإمام شيخ المجتهدين ابن تيمية والذى قال فيه إن الطاعة فى الإسلام ليست طاعة لشخص الإمام وإنما هى لمن تجب طاعته أولا وهو الله ثم رسوله من بعد لأن الإمام ينفذ شرعهما فإطاعة الإمام لله وإطاعة الناس له فإنما يطيعون الله ورسوله . وانطلاقا من هذا الفهم المستنير لاتجوز الطاعة لإمام جائر ، ولا لحاكم فاسد ، ولا لأمير مستبد

ومن البدهى أن الذى يدعو لتأسيس دولة جديدة فى هذا العصر والأوان عليه أن ينطلق فى تأسيسه لهذه الدولة من واقع حاله لا من مقولات الأقدمين وواقع الحال هو واقع الدولة القومية المتراحبة ، والمواطنة المتنوعة الملل والمتباينة النحل ولا سبيل لاختيار الحكام فى مثل هذه الدول غير الاختيار الشعبى العام ، والشعب هو عامة الناس لاصفوتهم من أهل الحل والعقد والاختيار كما أن البيعة الحقيقية فى مثل هذه الدولة لايمكن أن تكون هى مبايعة رزافة من الناس لحاكمهم سمياه الأمير أو الرئيس وإنما مبايعة الحاكم للناس كلهم عبر ممثليهم وعهده أمامهم بأنه سيحكم بما يرضى الله وما يتراضى الناس عليه من مواثيق للحكم ، ومناهج لممارسة السلطان وهؤلاء الممثلون ليسوا جماعات تحشد فى بيداء البطاحين أو تتلاقى فى أروقة المكاتب ، وإنما هم مؤسسة محددة ينتخبها عامة الناس - أيا كان نمط الانتخاب - ويسمونها البرلمان أو مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو الجمعية الوطنية أو مجلس الشورى .

وقد كان النميرى صادقا مع نفسه فى الدستور الإسلامى الذى اصطنعه عندما سعى لاستبدال الاختيار الشعبى (الاستفتاء) والاقتراع السرى الذى يصحبه بتحوال فى الأمصار يتجمع فيه الناس حوله ليبايعوه على المنشط والمكره دون أن يدرى أحد كم عدد أولئك الذين تجمعوا مبايعين ، ومن يمثلون ، وما هى الحرية التى توافرت لهم لإبداء الرأى ، (باعتبار أن هذه الحرية فى النظام العصرى السائد يكفلها الاقتراع السرى) كما كان النميرى صادق مع نفسه حينما استبدل بمفهوم الطاعة للإمام مفهوم الاستحداء إذ جعل الخروج عن طاعته خيانة عظمى وكان النميرى بهذا أقرب إلى طغيان المصائب منه إلى عدالة الإسلام فى عهد الشيخين اللذين كانا يحثان الناس على معارضتهما إن عرجا عن الحق .

وبقود الحديث عن البيعة والطاعة إلى أمر آخر هام ألا وهو المحاسبة فالدولة العصرية تحدد ضوابط وصحة لمحاسبة السلطان محاسبة سياسية وتتمثل هذه المحاسبة فى سلطة الهيئة التشريعية فى عزله باسلوب محدد ، وفى سلطة القضاء فى رد أحكامه وفق جراءات معلومة ، وفى سلطة الشعب النهائية فى إسقاطه فى الانتخابات باعتبار أن حكمه موقوت بمدد يعينها الدستور ، كل هذا بجانب حق الأجهزة السياسية التى تسميه للترشيح للولاية وتملك أن تحرمه من هذا الترشيح

وكل هذه ضوابط لم تعرفها الدولة الإسلامية فى أى عهد من عهودها ، وإن كانت هناك محاسبة فى الفترة الزاهرة ، وهى ما سماها ابن خلدون بفترة الخوارق ، فقد تمثلت هذه المحاسبة فى قدرة الحاكمين على نهى النفس عن الهوى ، وظلفها عن العرض فإن كان أبوبكر وعمر من البشر إلا أنهما كانا بشرا فوق البشر ، ولم يبلغ ابن خلدون كثيرا عندما وصف سيرتهما بالخوارق ، بيد أننا نعيش فى عالم هو عالم الناس بكل أهوائهم ، وأعراضهم ومطامحهم ، وضعفهم ، ومثل هذا الضعف لم يسلم منه الخليفة الراشد عثمان ، كان ضعفه الأول ضعفا جسميا أى ضعف الشيخ الذى بلغ الثمانين وهو فى سدة الحكم ، وكان ضعفه الثانى ضعفا عاطفيا تمثل فى حبه لأهله وهو أمر فطن له عمر عندما قال بأن كلف عثمان بأقاربه سيدفعه إلى حمل بنى معيط على رقاب الناس

ومع هذا فما الذى وقع حتى فى تلك الفترة الزاهرة إزاء انعدام وسائل المحاسبة ، ما الذى صنعه الخليفة الراشد عثمان وقد وقف يحاسبه ابن عمه على وصحبه الأماجد أبوذر الغفارى ، وعبدالله بن مسعود ، وطلحة بن عبيد الله ، ولم تكن مآخذ هؤلاء عليه فى هنات الأمور ، بل تناولت أخطر مايقع فيه حاكم من خطأ ، ألا وهو فساد المال ، وسوء التدبير وقفوا جميعا يحاسبونه على إيوائه الحكم بن العاص بن أمية طريد رسول الله وطريد خليفته أبى بكر ، ويحاسبونه على إقطاعه فدك لمروان بن الحكم وفدك قرية صدقة ، ويحاسبونه على إقطاعه مهرقة للحارث بن الحكم ومهرقة موقع فى شرق المدينة أوقفه الرسول (ص) لتكون مصلى ومخرجا للأضحى والفطر لعامة المسلمين ، لاتحبس ولايؤخذ عليها

الكبرى . ويحاسبونه على إعطائه من مال المسلمين اربعمائة الف درهم لعبدالله بن خالد بن أسيد ومائة ألف درهم للحكم بن العاص . ويحاسبونه على رفضه ان يقتل عبيد الله ابن عمر بن الخطاب لقتله الهرمزان بابيه عمر بل وقتله اثنين لأبي لؤلؤة اللعين علما بان الخروج قصاص ، ويحاسبونه على عزله لعمال عمر بن الخطاب ليولي مكانهم اهله من بني امية مثل انتزاعه عمرو بن العاص من مصر ليجعل عليها الفاسق عبدالله بن سعد بن أبي سرح وانتزاعه سعد بن ابي وقاص من الكوفة ليولي عليها الوليد بن عقبة بن ابي معيط وهو اكثر فسقا من عبدالله بن سعد

فماذا كان رد الخليفة عثمان ؟ بدأ ولا بتشبير (نفي) معارضيه ما استطاع إلى ذلك سبيلا فنفى عامر بن عبد قيس من البصرة للشام ليكون تحت عين معاوية ونفى ابا ذر الغفاري الى الربذة خارج المدينة ثم وقف من بعد في الناس خطيبا ليقول « هذا مال الله اعطيه من اشاء وامنعه عن اشاء . فأرغم الله انف من رغم انفه » واثار ذلك القول ثائرة عمار بن ياسر فوقف يقول « انا اول من رغم انفه من ذلك » . فما كان من الخليفة الا ان قال « لقد اجترأت علي يا ابن سمية » وقد رأى عثمان بني امية في تلك الإشارة ابدا بالتعدي على ابن ياسر (وآل ياسر في الجنة) فانهالوا ضربا على صنديد الاسلام وسفقه الشار حتى غشي عليه وهو يردد : « ماهذا بأول ما أوذيت في الإسلام » .

فما الذي بقي أمام المسلمين من سبيل لمحاسبة اميرهم الذي بايعوا طوعه غير العنف ؟ ما الذي بقي لهم غير ان يجمعوا أمرهم عشاء ويتوجهوا لعزله ؟ وهكذا جاءوه من كل فج جاء الاشتر النخعي في مائتي راكب من اهل الكوفة ، وجاء حكيم بن جبلة في مائتين من اهل البصرة وجاء محمد بن ابي بكر الصديق في ستمائة راكب من اهل مصر جاءوا جميعا يستغيثونه في ضربه اصحاب رسول الله مثل عمار بن ياسر ومثل عبدالله بن مسعود الذي حلفه على جمعه القرآن على حرف كما جاءوا يستعتبون على استعماله لسفهاء من اهله وتبديده مال المسلمين وظلت الرسل تتوالى بينه وبين خصومه حتى وقعت واقعة الكتاب المدسوس الذي تبرأ منه عثمان إلا انه تأبى ان يسلم كاتبه المتكذب على الموتى والاحياء لكي يلقى قصاصه وهكذا لم يعد امام القوة المعارضة لعثمان وعلى راسها بعض كبار الصحابة إلا ان يتسوروا داره ليقتلوه .

فإن كان هذا هو حال الخليفة الراشد ذي النورين عثمان فما بالك بمن بعده ؟ لقد كانت أم المسلمين عائشة أبلغ تعبيرا عما صار اليه أمر المسلمين يومذاك اذ اطلعت بثياب رسول الله (ص) ونعله وشعرة من شعره وهي تنادي « ما أسرع ماتركتم سنة نبيكم » . ولاشك في ان السؤال الذي يطرأ على الذهن بعد كل هذا الحديث حول الإمامة والخلافة . هو اي بديل اسلامي ذلك الذي يحسبه « الصحويون » نموذجا مناسبا « للطاغوت » العربي المستورد والرجس الدستوري الوافد ؟ ولن تفيد في الرد على هذا السؤال المراوغة . كما لن تفيد دعوة الدكتور الترابي التي أخذ يطالعنا بها أخيرا وهو يقول بانه يسعى لإقامة دولة

كدولة النبى فى المدينة ، فلا هو بالنبى ولا السودان بالمدينة . ولا واقع العالم الذى نعيش فيه هو واقع القرن الأول من الهجرة وعلى ى فى المدينة ليست هى الرمل والحصى والنخيل ، إن المدينة التى ظل الإيمان يأرز إليها كما تأرز الحية إلى جحرها هى النبى المعصوم الذى لم يعرف عنه الكذب ، ولم تعرف عنه المداهاة ، ولم يبعض شيئا فى حياته مثل النفاق وهى أبوبكر الصديق الذى خرج إلى متجره يوم أن ولى حتى لايكلف عامة الناس ثمن قوته ، وما أتاه عن هذا لا إلحاف عمر وعلى وهى عمر بن الخطاب الذى حاسب ابنه الرجل العادى وقد مشت له ماشية ، وماكسب ابن عمر ما اكتسب إلا بجهده وعرقه وماله فالمدينة هى القيادة القدوة وهى مكارم الأخلاق ولم يعرف بين رجالات المدينة من صحب رسول الله من شغلته الدنيا باكتناز الذهب والفضة علما بأنهم جميعا قد قرأوا القرآن وتعلموا منه « أحل الله البيع وحرم الربا » شعار اليوم عند « الصحويين » فى مصارفهم « الإسلامية » وقد قلنا من قبل بأنه إن كان على المسلم العادى تجنب المكروه فإن على القدوة أداء المستحب ، كما لم يعرف من بين أهل المدينة ، صحب الرسول الأبرار ، الرضا بالهوان على الناس ، أو الصمت عما الحق بهم من أذى حتى وإن جاء من صحابى مبشر بالجنة وأمامنا قصة مصرع عثمان .

ولأجل كل هذا يظل السؤال قائما ما ظل دعاة الإسلامية الجديدة وعبدة النصوص الفقهية المنبسة وأسرى التجارب التاريخية التى تجافى الواقع المعاصر - يؤكدون أن دواءنا الشافى هو تلك النصوص والتجارب

حقوق الانسان بين المراوغة واجتهاد الادعياء

ولنترك قضية الإمامة والسياسة جانبا لنتناول الموضوعين الآخرين اللذين أشرنا لهما فى معرض تناولنا لبعض القضايا التطبيقية فى بإطار الدستور الإسلامى لعام ١٩٨٤ م الموضوع الأول هو الحقوق الأساسية للمواطن وبعنينا منها على وجه التخصيص الحقوق السياسية مكثرا مايردد دعاة « الصحوة » بمنطق رد الفعل ، إن الإسلام قد عرف حقوق الإنسان قبل أن تعرفها مواثيق حقوق الإنسان ، وكأن الموضوع هو موضوع مقارنة أو مباهاة بيد أن الذى نحن بصدده هو تقرير حقيقة مفادها أن صراع الإنسان ضد التسلط والطغيان ، عبر التاريخ ، من أجل توقير كرامة الفرد ، أيا كان جنسه ، ولونه ، وعنصره ، ودينه ، قد توج بميثاق ارتضته الإنسانية منهاجا ، الا وهو ميثاق حقوق الإنسان فعندما نتحدث عن أن الإسلام قد استوعب كل هذه الحقوق يبغى لنا أن نبين ما الذى نعنيه بهذه الحقوق وأى أحكام فى الإسلام تلك التى إليها نشير ، فالحقوق السياسية التى نتحدث عنها تتضمن حق المواطن غير المسلم فى الحكم وفى اختيار الحاكم فى وطنه ويتضمن حق المرأة - مسلمة كانت أو غير مسلمة - فى ولاية الحكم والقضاء فى وطنها ، ويتضمن مبدأ التعايش السلمى مع الآخرين ، كانوا أهل كتاب أو كانوا ملاحدة وعبدة للأوثان ومن الجانب الآخر فالإسلام هو إما مبادىء أصولية هادية

وردت فى كتاب مبير وسنة مطهرة ، أو أحكام شرعية محدده احتهد فى تفسيرها الفقهاء وهم يعملون الدهن لتبيان هده المبادىء ، أو تجارب مؤسسيه ابتدعها الحكام وهم ينسبونها للإسلام إن صدقا وإن كذبا .

وتشير قراءتنا للتاريخ السياسى الإسلامى إلى أن مؤلفات الفقه الدستورى قد ركزت أكثر ماركزت ، فى هذا الشأن ، على حقوق الأقليات غير المسلمة فى دار الإسلام وقد ظلت هذه الحقوق لاتتعدى حرية الاعتقاد واداء الشعائر ، وإباحة ماهو محرم على المسلمين مثل الخمر ولحم الخنزير ، وأمن هذه الاقليات فى رحاب الدولة المسلمة أما الحقوق السياسية التى نتحدث عنها (الولاية ، اختيار الحاكم - القضاء) فلم تكن محل بحث بالنسبة لهذه الأقليات تماما كما لم تدر حقوق المرأة السياسية بخلد واحد من هؤلاء الفقهاء وإن جاز لنا أن ندرك مبرر هذا الفهم لحقوق الإنسان السياسية فى إطار الدولة الإسلامية الشاملة وواقعها التاريخى أنذاك فإن ذلك الفهم لايتفق بحال مع واقع العصر الذى نعيش . ومع هذا فقد كان هذا الفهم المنقوص للحريات السياسية ، أى باعتبارها حقوق ممارسة الشعائر ، هو فهم نميرى لحقوق غير المسلمين فى دار الإسلام

تحدث « الإمام » النميرى أمام المؤتمر الإسلامى بالخرطوم (الأحد ٢٣ / ٩ / ١٩٨٤ م) ليقول « سيواجه الكثيرون منكم بأسئلة كثيرة عن حقوق الإنسان وحقوق غير المسلمين فى دولة تطبق الشرع وتحتكم للقرآن فتعلموا أيها الأخوة أن دولة الإسلام هى فى الواقع دولة حقوق الإنسان قبل أن يعرف العالم تلك الحقوق ويدرك معانيها السامية » ثم استشهد بقوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا » (النساء ١) « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » (الحجرات ١٣) والآية الأولى تتحدث عن انتساب الناس أجمعين لأصل واحد وتدعوهم إلى ألا يتعدوا حدود الله فى الحفاظ على رحم القربى والانسانية والله على كل حفيظ ، أما الآية الثانية فتحدثنا أيضا عن اتحاد النسب بين الناس ، وتحض على التعارف والتحاب فيما بينهم وتفاضل بين بعضهم وبعض بالتقوى ، وجماع التقوى هو العمل لمرضاة الله فالذى قالت به الآيتان مبادىء عامة أساسية حول المساواة ، ونبذ التمايز العرقى والجنسى ، والتوكيد على أن قيمة المرء بعمله إلا أن هذه المبادىء السامقة لابد لها من أن تمارس وتأسس فى كل عصر وزمان حسب مقتضيات ذلك العصر والزمان ترى ماهى ترجمة إمام السودان لما استشهد به من آى الذكر الحكيم ؟ .

ذهب الإمام المجتهد للقول « سيسألكم الناس عن حقوق غير المسلمين فقولوا لهم إنكم ماوجدتم كنيسة هدمت ولا ديرا قفل ، ولا صلاة حرمت ، ولا حرية كتمت ، انقلوا عنا إننا مافرقنا بين مسلم وغير مسلم فى معاملة ، ولافرقنا بين

المواطنين بالدين أو اللون أو العرق ، لأن نبينا الكريم يقول « كلكم لآدم وادم من تراب » ولأن ربنا عز وجل يقول « لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (الممتحنة ٨) ولا أخال أن الذين تحدثوا عن حقوق غير المسلمين في السودان هم رجالات الكنيسة السودانية الأسقفية منها والقبطية مثل الاب كلمنت جاندا او القس راضي إلياس حتى يقصر الحديث عن الكنيس والأديرة الذين تحدثوا عنها هم رجال مثل ابل الير وجوزيف لاقو حين خاطبا نميري عقب مشروع تعديل الدستور الذي يجعل الرئاسة وقفا على المسلمين ، وبالتالي يحرمها على غير المسلمين ولن نفيد كثيرا مثل هذه الشريعة في معالجة الواقع الاجتماعي والسياسي نقول هذا بالرغم من إدراكنا أن نميري كان قاصرا حتى في تطبيقه لما يقول به الإسلام الفقهي التقليدي حول حقوق غير المسلمين فقد ذهب هو وقضاته إلى حد القاضي الكنسي مقارا سببا لحيازة الخمر علما بأن هذا الفقه التقليدي لاينهى عن هذه الحيازة بل يجعل المسلم غرما إن أتلف عن قصد مايملكه غير المسلم مما يحله له دينه مثل الخمر والخنزير حد مقدرا سببا وغيره ولاتعزير مع الحد وكان « الإمام » وقضاته قاصرين ايضا عندما قضوا بالحد على وزير الاقتصاد في دولة شقيقة هي غينيا بيساو كان قد وفد إلى بلادنا زائرا للمصرف العربي للتنمية في افريقيا وقد اقتيد الرجل من مطار الخرطوم بعد ان اعلن طواعية لرجال الجمارك حيازته لقنينة صغيرة من الخمر من العينات التي تهديها شركات الطيران لركابها وأودع الحبس قبل ان يبقر صبيحة اليوم التالي ليجد علنا أمام واحد من قضاة التفتيش وكان الرجل كريما عندما بلغ مضيفيه في المصرف بأنه لايريد أن يثير ضجة حول الامر احتراما لبلد افريقي وقومية وقد كان في مقدوره أن يؤلب حكومته ويؤلب المصرف المضيف باسم الحصانة التي توفرها الدولة له . إلا انه آثر الا يفعل ففعلته دول السوق الاوربية المشتركة وهي تقيم الدنيا حول الحكم الذي صدر ضد العامل الكنسي سانت حتى اضطر « إمام » أهل السودان إلى العفو عنه واطلاق سراحه « استجابة للوساطة الكريمة » ولم يوضح الإمام المجتهد لعامة المسلمين وهو الرجل الذي قال بأن لاشفاعة في حدود الله أي عرف هذا الذي اباح له العفو عن حد لاشفاعة فيه إن كان مبتغاه ومبتغى قضاته وفقهائه هو حقا تنفيذ شرع الله وإن كان الحكم الذي أصدروه هو فعلا تنفيذ لأحكام الله وشرعه .

وعلى أي فإن كانت الحقوق لغير المسلمين هي الحقوق السياسية لا حق إقامة الشعائر ، وإن كانت حقوق المرأة التي نعني هي حقوقها السياسية التي تشترك فيها مع الرجال . وليس فقط توقير الإسلام لها كأم وزوج حصان تقر في دارها فإن الأمانة الفكرية تقضي بأن يجابه فقهاء « الصحوة » هذه القضية مجابهة صريحة لا التواء فيها فحكم الإسلام في ولاية الكافر على المسلم حكم واضح وصريح بحد قوله تعالى « لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله

المصير » (آل عمران ٢٨) فلا ولاية لكافر على مسلم . ولا موالاة لمسلم لكافر إلا حيطة وتقية . أما حول حقوق النساء فإن عموم النص القرآني واضح لا لبس فيه هو الآخر « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » (النساء ٣٤) .

لقد كان أبو الأعلى المودودي أكثر صدقا مع نفسه ومنطقه الفقهي عندما قال بعدم جواز ولاية النساء وأنكر على غير المسلمين الولاية وحق الاختيار لها في الدولة المسلمة . بيد أن في مقدور أبي الأعلى أن يفعل هذا في دولة لايزيد عدد غير المسلمين فيها على بضع مئات من الآف الهندوك والبوذيين إلا أن هذا ليس هو حال إندونيسيا ، أو ماليزيا ، أو السودان .

إن محنة فقهاء « الصحوة » الاسلامية في السودان هي الحرج الكبير الذي أوقعوا أنفسهم فيه بإرادتهم . فقد انطلقت دعوتهم من منطلقين : الأول هو إدانة كل إنجازات الإنسان الحضارية باعتبارها جاهلية وطاغوتا . وأمامنا المقولات الكثر التي أوردناها حول القانون والنظم الدستورية ، والاسماء والمسميات مثل الديمقراطية والاشتراكية والتنمية ، هو الزعم بأن هناك بديلا موسسا إسلاميا لكل مايمس حياة الناس ، وأن هذا البديل ليس بأمر يستنبط من مبادىء الاسلام الهادية وإنما ينقل من أحكام الفقه الموروث من العصر العباسي ، أو من المؤسسات التاريخية التي عرفها المسلمون في دولة المدينة دون وعي بأن اقتلاع هذا الفقه وهذه المؤسسات من واقعها التاريخي يفقدها كل محتواها . وكانت دوافعهم على هذا ، أو على الأصح دوافع أغلبهم ، دوافع سلسبية ، فهم يريدون بالأولى تأكيد وضع فكري متميز دون أن يبدعوا للناس اجتهادا فكريا يؤصل المعاصرة في التراث . وعلى النقيض أنكروا المعاصرة واختزلوا التراث خارج إطاره التاريخي . نقول هذا بالرغم من أن إلغاء إنجازات الإنسان هذه إنما هو الغاء لفظي ديماجوجي لأن إخواننا الصحويين ، كما قلنا ، يعيشون إنجازات الطاغوت ومكتسبات حضارته في كل حلهم وترحالهم . ومن الجانب الآخر يريدون بالثاني استخدام الدين كسلاح لإرهاب الخصوم . فالاعتراض على توجههم والذي لايعدو إطلاق صفة « الإسلامية » على مؤسسات مستحدثة ، أو تأكيد موقف سياسي وخيار اقتصادي معين (حماية الملكية الخاصة) أو نقل أحكام من الفقه الموروث لاتمت للواقع بسبب ... الاعتراض على أي خيار سياسي من هذه يصبح خروجا على شرع الله ، وبالتالي فهو زندقة . كما أن الخلاف حول صلاحية تطبيق بعض الأحكام التي ينادون بها يصبح كفرا صريحا وتعطيلا لحدود الله . ومع هذا فلم يملك واحد منهم أن يقول بأن في تعطيل عمر لحد السرقة لضرورة خروجا عن الإسلام . إننا لا نظلم أحدا عندما نقول بأن الأولى تنم عن عرى فكري فاضح ، وإن في الثانية مظنة نفاق من جانب الذين يكتمون الحق وهم يعلمون ، وإن كليهما مبعث هوس وتشويش فكري على عامة الناس . وفي واقع الأمر فإنه كلما طغى الجمود الفكري ، واحتد التهارش بين الناس حول الدين ، استبهمت الطرق عليهم

وصاروا فى حبال. وقد كانت هذه هى محنة الإسلام فى عهوده المتأخرة حتى عهد النهضة. ولعل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة هو قول الإمام محمد عبده: « إنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين بسبب الجهل والجمود على القديم حدث الغلو فى الدين، وثارت الفتن بين الناظرين فيه، وسرت عدوى التعصب بينهم. وسهل على كل واحد منهم. لجهله بحقيقة دينه، أن يرمى الآخر بأدنى شبهة بالكفر والزندقة وكلما ازداد جهلهم بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر. (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية). ولهذا كله نرىٰ أن هذه المراوغة والاحتباط لايعبران إلا عن حقيقتين، أولاهما: هى المكابرة فى إنكار حقائق العصر وثانيهما هى العجز الفكرى المزرى عن التدليل على حقيقة أخرى ألا وهى صلاحيه الإسلام لكل عصر. وقد أصيب بأعراض هذا الاحتباط حتى بعض المتفقهين فى دينهم فعندما سئل، مثلا، الشيخ صديق عبدالحى رئيس مجلس الإفتاء حول حقوق الأقليات فى الدولة المسلمة (الصحافة ٢٥/٩/٨٣) أجاب بقوله: « الدولة الإسلامية طوال عهودها كانت توجد بها أقليات غير مسلمة ولم تكن تلك بمشكلة ولن تكون. والقوانين الصادرة ستسرى على الجميع أو على كل من يسكن الأقليم ». والحديث عن الأقليات نفسه حديث غريب فليس فى السودان السياسى أغلبية مسلمة وأقلية غير مسلمة، هناك مواطنون سودانيون تدين أغلبيتهم بالإسلام ويدين جزء منهم بالمسيحية ويعتنق بعض آخر ماهو وثنية بحكم الإسلام. وعندما يتحدث الفقهاء عن غير المسلمين فى الدولة المسلمة فإنما يتحدثون عن مجموعات لاتمثل جزءا من الكيان السياسى للدولة ولايربطها بتلك الدولة غير رعاية وحماية توفرها لهم الدولة المسلمة بموجب عقد معلوم باعتبارهم إما مستأمنين أو معاهدين، وكان الإسلام كريما فى حمايته هذا النفر. ففى قول الرسول فى الصحيفة: « ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة ». وقد أوصى عمر الخليفة من بعده - أى عثمان - بأهل الذمة خيرا. ومع هذا فإن ثمن الحماية والرعاية التى يتلقاها هؤلاء الذميون هو الجزية يدفعونها وهم صاغرون ولذا سميت الجزية بالصغار. والجزية عند الحنفية والمالكية بديل عن قتلهم، وعند الحنابلة والشافعية بديل عن قتلهم وإقامتهم فى دار الإسلام. وقد أفردت الدولة الإسلامية منذ ضحى الإسلام لأهل الجزية ديوانا عليه كاتب خاص يسمى كاتب الذمم. وقد ذهب ابن القيم إلى حد القول بأن الجزية خراج مضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغارا. ولعل قسوة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى الحكم على الذميين، وهما من أكثر فقهاء السلف تقدما وتوسعة فى الأحكام، يعود إلى تأثرهما بواقعهما التاريخى، فقد عاشا فترة الهجمة الصليبية على ديار الإسلام مع كل ماتبعها من اعتداء على مقدسات المسلمين.

إن الدولة الإسلامية لاتعرف إلا أمة واحدة وهى أمة المسلمين أما من عداها فهم تبع، لهم الرعاية والحماية متى ما استأمنوا فى حماها. أما الدولة القومية فهى دولة المواطنة، ودولة الجنسية ودولة الحدود الجغرافية، وكل هذه مقومات للدولة مستحدثة. فابل ألير السودانى ليس هو بجبلة بن الأيهم حتى يخير بين

الإسلام والحرية أو العودة إلى دار الحرب لأنه مواطن صاحب حق في الأرض وفي الحكم ، بل إنه احتل في هذا الحكم أعلى مراتبه وديكا كجور أو نوبة الميرى ليسا كأهل إيلياء حتى يعطيهم إمام السودان أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . فهم الاخرون مواطنون أصحاب حق في الأرض وفي الحكم

ومرة أخرى أوقع الصحويون أنفسهم في حرج بالغ إزاء هذا التناقض والذى لاتفيد معه المراوغة وقد وقع في نفس هذا الحرج من قبل الدكتور الترابي إبان اجتماعات لجنة الدستور في نهاية الستينيات عندما جابهه المرحوم موسى المبارك بسؤال حول النص الدستورى القائل بأن يكون رأس الدولة في السودان مسلما ، إن كان ذلك النص يعني مشاركة غير المسلمين في انتخابه أجاب الدكتور الترابي بقوله « ليس هناك مايمنع فالدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين » وهنا انبرى له النائب فيليب عباس غبوش متسائلا إن كان من حق المواطن غير المسلم أن يكون رئيسا للدولة ؟ فدار من بعد الحوار التالي

الترابي الجواب واضح ياسيدى الرئيس فهناك شروط أهلية أخرى كالعمر والعدالة مثلا وأن يكون غير مرتكب جريمة . والجنسية وما إلى مثل هذه الشروط القانونية .

الرئيس السيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال ثانيا (وواضح أن الرئيس قد فطن إلى أن الإجابة لاتمت إلى السؤال بسبب)

غبوش سؤالى ياسيدى الرئيس هو نفس السؤال فهل من الممكن أن يختار (رجلا غير مسلم) ليكون رئيسا للدولة ؟

الترابي : لا ياسيدى الرئيس .

وواضح من هذا التردد مدى الحرج الذى أحس به المجيب إزاء استجواب السائل مبعث الحرج ، كما قلنا ، هو الحيرة بين مقتضيات الواقع السياسي الذى نحياه ، والمأزق الفكرى الذى أوقع الإسلاميون أنفسهم فيه عندما أرادوا أن يقسروا على هذا الواقع أحكاما ومؤسسات تاريخية لاتتفق معه ولاتحور أحكامها عليه وتذهب المغالطة مذهبا عظيما عندما يتلفح هؤلاء الدعاة بالقول بأن هذا الواقع السياسي لن يتيح ، على أى حال ، لغير المسلم بأن يصبح رئيسا للدولة بحكم وجود الأغلبية المسلمة . ومصدر المغالطة هنا هو أن القضية المطروحة هي قضية مبدأ لا موضوع آلية انتخابية يتحكم فيها واقع الجغرافيا الإنسانية . فليس ثمة احتمال ، مثلا ، أن يصبح الزنجى رئيسا للولايات المتحدة ، ومع هذا فما هو الحال إن نص الدستور الأمريكي على أن يكون رئيس الدولة من البيض وهم الأغلبية ؟.

ويحملنا هذا الحديث إلى النقطة الأخيرة الا وهى دور الجيش في الدولة ، خاصة والدولة القومية لاتعرف جيوشها إلا دورا واحدا هو الحفاظ على وحدة البلاد ، وسلامة أراضيها ، وحماية نظام حكمها ، وقد شهدنا كيف أن الدستور

المعدل والتعديل الإضافي الخطي الذي أورده الدكتور الترابي يضيف لجيش السودان واجبا اخر هو الجهاد في سبيل الله. وقد كثر الحديث أخيرا حول الجهاد إلا انه كلما اعترى الناس خوف وانتابهم هلع من ترداد هذه الكلمة (وقد وقع باسمها أذى كثير لا يبرره دين ولا خلق ويكفي ما اشرنا إليه عن حروب فتنة الإسلام الكبرى) انبرى من يقول إن الجهاد في الإسلام مراتب. فهناك جهاد اليد، وجهاد اللسان وجهاد القلب. وهذه، بلا شك حقيقة لامرية فيها إن عناها قائلوها. فما اكثر ما ادى خصوم الإسلام دينا باعتباره دين سيف وفتح وغزوات فلم يكن السيف هو واسطة الإسلام الوحيدة للوصول إلى قلوب الناس، وإنما وقر الإيمان في قلوب اكثرهم بفضل الحكمة والموعظة الحسنة. وفي واقع الأمر فإن اكبر جهاد دعا له الإسلام هو جهاد النفس. ويحدثنا ابن القيم بان مراتب الجهاد أربع وهي جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين، وجهاد الظلم والبدع، فاي لون من ألوان هذا الجهاد في سبيل الله هو ذلك الذي تدعو له جيش البلاد بطائراته، ودباباته، وخيله، ورجاله. ومن فوق كل هذا رعيه الأواكس له على عهد «الصحوة» الإسلامية. ولا نحسب أن اية واحدة من هذه الالات ستجاهد جهاد قلب ولسان او ان مدربيها سيجاهدون بها الشيطان او البدع. فلجهاد النفس سلاح هو قرعها عن فتنة المال والولد. ولجهاد البدع سلاح هو النهي عن المنكر والقدوة الحسنة. ولجهاد الظلم سلاح هو قولة الحق امام الجائرين. ولجهاد الشيطان سلاح هو حجر النفس عن الهوى وسوء الظن بالله. فمن الخير إذن ان يسمي الناس الاسماء باسمائها إن كانوا حقا يعنون ما يقولون. وإلا فكفي مراوغة وابتذالا للدين.

تعديلات بخط الدكتور الترابي على الدستور الاسلامي ←

بسم الله الرحمن الرحيم : خواطر حول الدستور

الديباجة • ([illegible] ...)

• [illegible] ← [illegible]

[illegible] ..

• [illegible]

[illegible]

— • أو إعادة صياغة كاملة للديباجة

المادة ١ • • جمهورية [illegible] جمهورية اسلامية [illegible]

• أو جمهورية السودان [illegible] { [illegible] }

• [illegible]

• [illegible]

— حيثما ورد اسم [illegible]

حيثما وردت عبارة [illegible]

٢ • [illegible]

[illegible]

٣ • [illegible]

[illegible]

[illegible]

٤ • [illegible]

[illegible]

[illegible]

٨ • [illegible]

[illegible]

١٠ • [illegible]

١٦ • [illegible]

١٩، ١٨ • [illegible]

[illegible] ..

٢٢ • [illegible]

المادة ٢٩ (إضافة [illegible]) [illegible]

• [illegible]

• [illegible]

• [illegible]

٢٠ . [illegible]

[illegible]

٣٠ [illegible]

[illegible]

[illegible]

١١ – [illegible]

[illegible]

١٧ تدرج في [illegible] الحريات [illegible]

٠٠ [illegible]

٥٨ [illegible]

باب المقومات والحريات [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

- [illegible]

... ... أو مقومات أخرى مناسبة

٥٩ باب: حكم [illegible]

• [illegible]

• [illegible]

٦٠ • [illegible]

٥٩ • [illegible]

٦٢ . [illegible]

٦ [illegible]

• [illegible]

٦٨ [illegible]

[illegible]

١٠ [illegible] بسبب اشتباه [illegible] واحالة الى القضاء أو [illegible]
[illegible] أو [illegible] ومراجعة [illegible] فقط في (أو تمت مشابه [illegible]
[illegible] أو غير ظلم)

١ في غير حالة التقاضي ......
١ [illegible] هو قائمة [illegible] ......
٨ [illegible] من البيعة [illegible]
٨ ... [illegible] إقامة الحد [illegible] ......
٨ [illegible] تنفيذ حسنة [illegible] والتزاما بالشرع [illegible]
[illegible] ... ... نائب الرئيس
[illegible] ... ... المستشار
[illegible] ... ... النائب

٨٣ [illegible] الحالة الرئيسية : متوسط المستوى في انتخاب [illegible] الأمانة الثقافية [illegible]
نائب الرئيس
المستشار
النائب

١٠ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

١١ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

~~[illegible]~~ ١٢٨
[illegible] ١٢٩
١٢٩ [illegible]
[illegible]
[illegible] كمادة [illegible]

١٨ [illegible] الجديدة
١٨ [illegible]
١٨ [illegible] من أطلة القضاة وواجباتهم
١٨ وما يسمى تراجع في حصة تنظيم القضاء الجديد
- تغيير صيغة القسم وتعليقها

إن أية حركة أو [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

- [illegible]

[illegible]

- [illegible]

[illegible]

[illegible]

ملاحظة

١. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٢. [illegible] ترتيب الصفات

[illegible]

الفصل الثامن

القضاء
والحسبة والمظالم

"من منهم الأديب الأصيد الضرب الجعد السرى الهمام"

"المتنبى"

العدالة الناجزة وشهوة الانتقام :

لن يكتمل الحديث عن السياسة الشرعية دون إشارة إلى القضاء والحسبة والمظالم باعتبارها من أبواب الولايات التى احتلت مكانا بارزا فيما كتبه الفقهاء عن السياسة الشرعية. وثمة أسباب ثلاثة تدفعنا لأن نفرد لها فصلا خاصا. أولها هو أن إدانة النظام القضائي كله، عقب إضراب القضاة، كانت هي التكأة التى ارتكز عليها النميرى لاصدار قوانين سبتمبر. والسبب الثاني هو مقولات الدكتور الترابى المكرورة بأن قضاء الطوارىء هو أقرب قضاء للإسلام. أما السبب الثالث فهو أن الحسبة ـ وهى ولاية شرعية تستهدف الأمر بالمعروف والضرب على يد الظالمين ـ اصبحت، على عهد الصحوة، مدخلا لأسرار خاصة لم ينج منه أغلب الناس، فمنهم من أوذى في ماله، ومنهم من أوذى في عرضه.

وتماما كما قال الدعاة بأن القوانين التى كانت سائدة قوانين "طاغوتية" تتعارض مع قيم المجتمع وموروثه الحضارية ـ ولذا فلابد من إلغائها ـ قالوا أيضا بأن القضاء في السودان قضاء فاسد يجب اجتثاثه. وقد أفرغ النميرى في وصفه لهذا القضاء في مؤتمره الصحفي في الحادى عشر من أغسطس عام ١٩٨٣ الذى أعلن فيه بداية الثورة القضائية مفاخرا بأن أهل السودان لم يفتقدوا القضاء بالرغم من إضراب القضاة الذى دام شهرين. وجاء في حديث النميرى ذلك قوله بأنه "بعد توقف دام قرابة الشهرين تقريبا لم يفتقد الناس العدل رغم أنه ضرورى كالماء والهواء. وليس ذلك لأن العدل قد فقد مكانته، وليس ذلك لأننا لا نستطيع أن نقدمه للناس وإنما لأن الذى يؤدى لهم ويبيعهم في الماضى كان مسخا مشوها للعدل. وإذا كان العدل والقضاء بمكان الشريان في البدن فإن عدم وجوده لقرابة الشهرين كافية لموت البدن كله. غير أن هذا الذى كان سائدا في حال القضاء كان أبعد مايكون عن الشريان أو أى عضو حيوى وذلك ظل بعيدا عن الناس، غريبا عليهم".

ومضى النميرى للقول بأن مظاهر الخلل القضائى كانت "تنكشف لنا في أشكال شتى، فهناك أولا التعطيل في الفصل القضائى الذى أصبح طابع الأداء القضائى، وهناك ثانيا عدم الكفاءة لأن الحجم الأكبر من العمل القضائى كان يؤديه صغار القضاة الذين تنقصهم الخبرة والتجربة. وكانت العدالة بهذه الصورة

تفتقد العدالة وسرعة الإنجاز" (الأيام ١٩٨٣/٨/١٢) ثم ذهب من بعد للحديث عما أسماه بالثورة التشريعية الهادفة إلى رفع مستويات القضاة مادياً وعلمياً لأن الذين "يعطون العدالة" حسب قوله . "يجب أن يكونوا علماء ومصححين وذوي خبرة عالية وأن تكون كفاءتهم ونزاهتهم فوق كل تساؤل وعليه فإن الحد الأدنى لتأهيل القاضي للقضاء ولمحاكمة أية قضية هو ٧ سنوات من خبرة وهي سني خبرة قضاة الدرجة الأولى . أما قضاة المديرية فالحد الأدنى من خبرته بالنسبة لهم هو ١٢ عاماً ، وقضاة الاستئناف الحد الأدنى لمؤهلاتهم من الخبرة هو ١٨ عاماً باستثناء رؤساء محاكم الاستئناف الذين اشترط لهم مؤهلات قضاة المحكمة العليا ويلزمهم كحد أدنى من الخدمة ٢٥ عاماً" .

وعلى كل فإن كان إضراب القضاة هو الشرارة التي أشعلت الفتيلة إلا أن النميري ، كان يتحدث منذ أكثر من تسعة أشهر سبقت ذلك الإضراب عن ضرورة تحسين أداء الهيئة القضائية عبر ما أسماه ببرنامج العدالة الناجزة . ولذا فقد جاء برنامج الولاية الثالثة للرئيس متضمناً فصلاً خاصاً حول العدالة الناجزة ورد فيه "إن التزام الثورة باستقلال القضاء أكدته مواثيقها وينص عليه دستورها في صدر أبوابه إذ "أن استقلال القضاء هو الضمانة الأكيدة لسيادة حكم القانون وحماية الحريات العامة في حدود القانون . ولتحقيق العدالة الناجزة بالبت في المنازعات وتحديد الحقوق والواجبات دون بطء أو تأخير ومن غير عنت أو تمييز على ضوابط المحاكمة العادلة التي استقرت في وجدان القضاء . ولتأكيد استمرار كل ذلك سوف نتمسك في المرحلة القادمة بإصرار على استقلال الهيئة القضائية كما نص عليه الدستور الذي جعلها مسئولة أمام رئيس الجمهورية مباشرة عن حسن أداء واجباتها . وتجد منا جميعاً كافة أحكام الدستور المتعلقة بالهيئة القضائية كل احترام وتوقير وخاصة الأحكام المتعلقة باستقلال القضاة عند إصدار أحكامهم وبأن لا سلطان عليهم في ذلك إلا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحرة" .

وأورد ذلك الفصل فعلاً أمرين هامين ، حول ما نحن بصدده . أولهما يشير إلى ديوان النائب العام وثانيهما يشير إلى المحاماة . فحول الديوان يشير ذلك الفصل إلى أن الديوان هو جهاز الدولة المنوط به صياغة التشريعات وتنقيح القوانين تحقيقاً للعدالة والاستقرار . وإزاء هذا فإن واجبه في الفترة القادمة هو إصدار القوانين بعد إجراء الدراسات اللازمة والأخذ بما استقر عليه القضاء في السودان . أما حول المحاماة فقد أشار الفصل إلى المادة (٦٢) من الدستور والتي تنص على ضرورة حرص المحامين على صيانة ما حدده الدستور من حقوق للمواطنين ، وأن يلتزم المحامون بشرف المهنة وأخلاقياتها باعتبارها رافداً من الروافد التي تدعم حكم القانون وسيادته . وأضاف البرنامج الرئاسي الانتخابي فيما بعد ، بأنه لكيما يتمكن المحامون من أداء واجباتهم هذه لابد من

١ - أن تظل مهنة المحاماة مستقلة لا رقيب عليها سوى أخلاقيات المهنة وشرفها .

٢ – إنشاء لجنة من القضاء يشكلها ويرعاها مجلس القضاء العالي لتحديد أخلاقيات المهنة بعد التشاور مع نقابة المحامين ، ولوضع القواعد التي تتم بموجبها محاسبة الذين يخرجون عن هذه الاخلاقيات . (تحقيقات الايام على شرف حملات الاستفتاء فى ١٩٨٣/٤/١١) .

وكثيرا ماسعى الرئيس السابق لتأسيس شرعية قراراته الاسلامية على برنامجه السياسي الذى اقره المؤتمر القومي للتنظيم السياسي وماكان مسعاه ذلك الا ذرا للرماد في العيون . فمثلا ، القرارات السبتمبرية التي استمد منها النميري ، فيما ادعى كذبا ، الشريعة ، وكلها تؤكد مبدأ هاما وهو استقلالية الاجهزة القضائية (لوافق منها والقاعد) كما ان تلك القرارات تشير بوضوح ، لا لبس فيه ، الي دور الاجهزة التي تباشر التشريع وواجبها في اعداد التشريعات التي تخضع للدراسة وتحدد بالصالح العام لدى استقر عليه القضاء في السودان . وفيما اعلم فقد احكم نسج ذلك الفصل وصياغته في بيان الرئيس السابق الأخ بدر الدين سليمان ، قبل ان يعد الى سدة الخلافة القساوسة الاتباع ليحملوا الناس الى بدع يخفقها الحسم وتمسها الظلمات .

لقد اشرنا في مواقع عديدة الى ان قرارات الرئيس السابق لم تكن تستلهم المواثيق ، والدساتير التي يستمد منها شرعيته ، بالرغم من ادعائه المتكرر بانه يستند في كل مايقرر على هذه المواثيق والدساتير . وقد ذهبت بعض هذه القرارات إلى حد خرق الدستور ، او تجاوز الميثاق . ولم تكن قرارات العدالة الناجزة الا واحدة من هذه القرارات . وفي واقع الامر فان الدوافع التي املت على الرئيس السابق تلك القرارات التالفة – وهي تالفة من اى وجه جئت – كانت دوما دوافع ذاتية ، بعضها سياسي والبعض الاخر شخصي . وقد افضنا في الحديث عن الدوافع السياسية وراء التوجه الاسلامي المزعوم . اما الدوافع الشخصية فقد ظلت تشوبها دوما شهوة انتقامية . ومن ذلك مثلا ان النميري قد تأذى كثيرا في عام ١٩٨٣ من حكم اصدره احد قضاة المحكمة العليا ضد واحد من اقاربه عزيز عليه . فما كان منه الا ان وجه رئيس القضاء ، الاستاذ خلف الله الرشيد بمراجعة الحكم . وجاء هذا من نفس الرئيس الذي اعلن على الناس في برنامجه الانتخابي تمسكه باستقلال الهيئة القضائية كما نص عليه الدستور ، بل ذهب ليقول باحترامه "لكافة احكام الدستور المتعلقة بالهيئة القانونية ، خاصة الاحكام المتعلقة باستقلال القضاة عند اصدار احكامهم وان لا سلطان عليهم في ذلك الا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحرة" . وبالطبع ماكان من الاخ الاستاذ خلف الله إلا ان قال للرئيس حامي الدستور بان لا سلطان على القضاة ، في اصدار احكامهم ، الا سلطان القانون والضمير . وبالطبع ايضا تظاهر النميري بالرضا الى حين حتى يجمع امره وينقض بعد قليل لا ليعفي الاستاذ خلف الله الرشيد من منصبه بل ليلغي ذلك المنصب . فالرئيس السابق كان رافضا كل الرفض لمبدأ استقلال القضاء طالما وجهت هذه الاستقلالية ضد كل شئ لا يرضاه . كما كان رافضا كل الإيمان بحق القضاء في الحكومة بين الناس دون قيد الا قيد القانون

والضمير طالما لم تمس هذه الحرية القضائية من قريب او بعيد . من يهمه امرهم من الاهل والخلان فعند ذلك يكسر النمر فيه عن انيابه الحادة القاطعة وقد كان هذا هو حاله أيضا في نهاية السبعينيات عندما لم يستهوه قرار وزير الداخلية عبدالوهاب ابراهيم باعتقال شاب ممن يهمه أمرهم اتهم في جريمة قتل . وكان منها حقا براءة وابى عبدالوهاب بالرغم من الحاف النميري في الطلب . ان يطلق سراح المتهم بضمان لأن جريمة القتل واحدة من الجرائم التي لا يجوز فيها الافراج بضمان فهذا هو الذي تقول به قوانين السودان وهذا هو الذي سار عليه العمل في محاكمه منذ أن كانت هناك محاكم للجنايات . وهي قوانين ومحاكم يفترض أن يكون رئيس الدولة هو أحرص الناس على رعايتها وكعهده دوما تظاهر النميري بالرضا ثم انقض من بعد لا ليعفي الوزير من منصبه فحسب بل وليدمر بحل وزارة الداخلية كلها وإلحاق البوليس برئاسة الجمهورية ليكون تحت إمرته المباشرة

البطل الواحد .. والكومبارس

إن الذين عايشوا الرئيس السابق عن كثب والذين حرصوا على التحليل الموضوعي لقراراته المرتبكة ليدركون جيدا تأثير الشيخ المعقد لنفسيته على كل عملية صنع القرار في السودان وقد ظلت تلك القرارات تترجح بصورة بندولية بين الترغيب والترهيب وبين العطاء الوارف المفسد والانتقام الضاري المدمر ولا نغالي إن قلنا بأنه ماكان يدور بخلد الإمام المعطاء وهو يخلع على الناس الحلل السنية ويجود عليهم بنثر الدراهم والدنانير اثر هذا على سياساته الاقتصادية والمالية كما لا نغالي إن قلنا بأنه ماادار في خلد الإمام المنتقم خلال تحطيمه الغاضب للمؤسسات . والتي حسبها رموزا لأشخاص . اثر هذا التحطيم على سلامة الحكم وحسن الإدارة فهذا هو الإطار الذي يجب أن نفهم فيه

انقضاض النميرى على القضاء

لقد كان إضراب القضاة هو القشة التي قصمت ظهر البعير وكان البعد الانتقامي ، في نسيج تلك الشخصية المعقدة هو البعد الغالب على عملية صنع القرار ومع هذا فقد كان لابد للرئيس الماكر من فرصة لالتقاط الأنفاس قبل أن يوقع ضربته القاصية في حلبة الملاكمة تلك ولذا فقد حرجت قراراته التي أنهى بها أزمة إضراب القضاه في ثوب من السرعة فتسبب اسهم كثر في حياكته وما أراد منه النميري إلا ذر الرماد على العيون وحفظ ماء الوجه . والهاء الناس بما يتلهون به الى حين استهل الرئيس السابق قراراته بما حسبه إغداقا على القضاه ، او بتعبير اخر أغدق على من بقي منهم بصورة أكثر مما كان بعضهم يحتسب أو كان بعضهم الاخر يطالب (اضراب صغار القضاة في عام ١٩٨٠) . علما بأن إضراب القضاة ابتداء كان إضرابا من اجل مبدأ لا إضرابا من اجل مطالب مهنية مادية ثم ذهبت القرارات من بعد لتتناول قضايا مثل . ترقية المهنة القضائية ، والتعليم القانوني ، والتدرج الوظيفي ، وحماية أخلاقيات المهنة وكان

ن من هذه القضايا كان مرأ حديدا على الدولة ولم ينس "الإمام" المعطاء الأخوه المدعين في فيض كرمه وإغداقه فقد قرر اعفاءهم من ضريبة الدخل على أن يدفعوا ضريبة شكلية هي الدمغة ولا ريب في أن العدالة الإسلامية . في دولة الصحوة" تقول بأن من عنده يعطي ويراد فقد طوق من فسر لغاء ضريبة الدخل هذه ، والتي يدفعها الموظف الصغير ، والعامل الاجير ، على المصارف الإسلامية فابرى بفضل هذا الإلغاء عن اثرى من "الصحويين" . ومبلغ علمنا ان هذه الضرائب تمثل جزءا اساسيا فيما تنفقه الدولة على " السائل والمحروم" وليت الفيض الحاتمي "الإسلامي" وقف عند هذا بل ذهب الأريحية بسيف الدولة فارس بني سودان لان يجزل العطاء للذين شاركوا في حبكة ذلك السمل محاميهم ، وقاضيهم ، ومستشارهم فتلقى كل واحد منهم شيكا بمبلغ يزيد على الخمسة عشر الف جنيه قبلها المناضلون حماة الشريعة حامدين شاكرين فهي حسنة من عبد الله ومسبغة كريمة من ولي النعم" ويقول للامانة بأن واحدا فقط من الحاكة هو الذي رد شيكه شاكرا وهو يقول "ما قمت به كان لوجه الله تعالى" ذلكم الرجل هو عوض الجيد مما بعث السرور في نفس ولي النعم فجازاه جزاء وفاقا بتعيينه وزيرا وكان من بين هؤلاء نقيب المحامين ميرغني النصري الذي تسلم شيكه حامدا شاكرا .

وعلى أي فقد اجتمع النميري بثلة من العاملين في الحقل القانوني بقاعة الصداقة بالخرطوم في العشرين من نوفمبر ١٩٨٢ فيما سماه لجنة ترقية وتأهيل القانونيين وسبل المحافظة على اخلاقيات المهنة لمسيقه مع اللجنة القومية التنفيذية لوضع استراتيجية العدالة الناجزة وأوردت الصحف أن ذلك الاجتماع قد قرر بعد استعراض المهام الملقاة على عاتقه تشكيل لجان ثلاث لتضطلع بالدراسة التفصيلية لمهام اللجنة الا وهي

١ ـ لجنة الالتزام الخلقي وضوابط ممارسة مهنة القانون ويرأسها النائب العام السيد الرشيد الطاهر يعاونه السيدان ميرغني النصري نقيب المحامين واحمد عثمان السباعي مستشار رئيس الجمهورية

٢ لجنة تدريب العاملين ويرأسها الدكتور عثمان سيد احمد تعاونه الدكتور حسن الترابي

٣ ـ لجنة التدرج الوظيفي والهيكل الإداري ويرأسها وزير العمل السيد بدر الدين سليمان يعاونه الدكتور يوسف ميخائيل (الصحافة ٢١/٦/١٩٨٣)

كان هذا هو الجو المسرحي الذي اخرجت فيه على الناس ملهاة الثورة التشريعية وهي ملهاة ذات بطل واحد وجماعة من الكومبارس

وقف البطل الأوحد في الحادي عشر من اغسطس عام ١٩٨٣ ليعلن على الناس بأن القضاء قد أثبت انه غير ذي موضوع إذ لم يفتقده اهل السودان خلال غيبة دامت قرابة الشهرين ولو كانت للبطل المسن ذاكرة تعاوده تلك الذاكرة إلى برنامجه الانتخابي للولاية الثالثة حين تحدث عن استقلال القضاء و "احترام

وتوقير القضاة" ولو كان للنظر الممثل الحد الأدنى من الفهم للدستور لأدرك بأن تعطيل واحد من سلطات الدولة الثلاث قرابة الشهرين يمثل انهيارا دستوريا بصرف النظر عن قوة الحاكم على البقاء فوق عرشه ولو كان النظر الممثل يملك الحد الأدنى من الحس التاريخي لأدرك بأن أكثر ما يبشر أى نظام حكم هو انهيار هيكل العدالة خاصة إن كانت دعوى النظام الكبرى هى تحقيق الكفاية والعدل ولكن الذين يعرفون النميرى لم يستغربوا كثيرا لمقولته بأن إضراب القضاة لمدة شهرين لم يكن ذا أثر على العدالة . فمثل هذه القضايا المعنوية كالعدالة واستقلال القضاء لا تعنى شيئا بالنسبة له بل إن القضايا ذات الانعكاس المادى المباشر على الناس لا تعنى ، هى الأخرى ، شيئا بالنسبة له طالما أنها لم تمسسه مسا مباشرا بمعنى مساسها بشخصه أو سلطانه فالنميرى قد يعنيه كثيرا تمرد الجيش والبوليس لانه قد يقود الى انهيار سياجه الواقى وقد يعنيه أيضا إضراب المهندسين لا لأن المصانع قد تتعطل ولا لأن أجهزة الهاتف قد تخرس فى دور العمل ، ولا لأن الكهرباء قد تنقطع عن دور المواطنين ولكن لأن امكانات حمايته الأمنية ستحيد مثل توفير الوقود ، والمواصلات السلكية . كما أن النميرى قد تعنيه كثيرا مظاهرات التلاميذ التى يتردد فيها مايسوء على سمعه لما قد تقود اليه من إثارة للآخرين وقد شهدنا كيف أن سلسلة من هذه المظاهرات قد دفعته فى يناير ١٩٨٢ لأن يأمر بحل كل الأجهزة السياسية بل يلوح بالاستقالة لولا أن العصافير المذعورة من رجالات الاتحاد الاشتراكى السودانى قد هرعت اليه تثنيه عن عزمه

كانت كل هذه هى مقدمات الرواية فى مسرح اللا معقول هذا أما الرواية الحقيقية فقد جاءت فى سبتمبر أى بعد شهر واحد من خطاب غسطس الثانى حول القضاء فبعد النظر فيما قررته اللجنة حول ترقية القضاء وتطويره مما أسمته الصحافة بالثورة القضائية أراد النميرى أن يحيل القضاء حقا الى جهاز غير ذى موضوع ولذا فلم يكتف بتغيير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل اتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها وكما أثبتنا فان هذه الدعوى ـ دعوى تعديل نصوص القوانين ـ كانت فرية كبرى اذ أن أغلب القوانين الموروثة قد بقيت كما هى وإن التعبير الوحيد الذى طرأ على بعضها مثل قانون العقوبات قد اقتصر على جوانب من السياسة العقابية بيد أن دعوى التغيير والتطوير هذه كانت مدخلا مناسبا لابتزاز بعض القضاة من المتهمين فى دينهم (بالمعايير النميرية) واقصاء بعضهم الآخر بتهمة عدم التمسك بأخلاقيات الإسلام ثم حشد الهيئة القضائية بحطام رثيث من المتسمين بالإسلام وهكذا فبالرغم من أحاديث النميرى حول كفاءة القضاء ، وبالرغم من المعايير التى حددها للخبرة والكفاية المهنية فتح الباب على مصراعيه فى مراقى القضاء العليا لأمشاج جاء بهم من حمأة الخمول منهم من أسميناهم ـ فى موقع آخر ـ بالديناصورات التى خرجت على الناس من متاحف التاريخ الطبيعى وكثير من أولئك لا يمت للعالم المعاصر بسبب ، ولا يعرف من الإسلام إلا حواشيه وطقوسه ، ولا يملك من بضاعة الاجتهاد شروى نقير وعلى أى فلو حكمنا على النميرى بمعاييره التى حددها هو لوجدناه قاصرا فمن بين

ستة وثلاثين قاضيا من قضاة المحكمة العليا لم يكمل الفترة الرسمية المحددة لتولي هذا المنصب غير ثلاثة من القضاة المدنيين وخمسة من القضاة الشرعيين

التسويغ الشرعي للبربرية

ثم مضت الشهور ثقالا حتى جاء ربيع عام ١٩٨٤ . إن كان في السودان ربيع جاء أبريل وكان شهرا قائظا في وطن عقرته المصائب وأرهقته الكروب . كان أبريل شهر غضب وجوع وثورة محتمرة . وفطن النميري بحسه البربري لخطر القادم فتوجس شرا خاصة وقد كاد الأحياء بإصرارهم الحرّى - يرفعون الغطاء عن القمقم . كان هذا هو الجو السياسي الذي قرر فيه النميري أن يمضي بسياسته الإسلامية المزعومة شوطا أبعد يسدد فيه الضربة القاضية للنظام القضائي كله مستبدلا إياه بنظام أكثر طواعية ومواتاة حتى يقسو به على الناس ليرتدعوا . فكان إعلان حالة الطوارىء بدعوى حماية الشريعة الإسلامية من مؤامرات "الملاحدة" في الشمال والجنوب ، ومناورات "الفاسقين" في عواصم المدن ، وتلكؤ "المنافقين" في دور القضاء . ثم كانت محاكم الطوارىء بدعوى تحقيق عدالة الإسلام الناجزة التي حال دونها "تمحك المتمحكين" "وتردد المترددين" . وفي واقع الأمر لم يعن النميري بقوانينه تلك محاربة الإلحاد والفسوق والنفاق وإنما عنى بها قهر شخوص بعينهم وهدم مؤسسات بذاتها .

بيد أن أخطر ما صحب تلك القرارات هو الاندفاع المحموم من جانب كثر سعوا لإيجاد المسوغات الشرعية لتلك البربرية الجائحة التي غشيت الناس . فخرج نفر تحفزه نوازع السياسة وهو يهلل لتلك القرارات التي حسبت على الإسلام ظلما - لا لسبب إلا لأنها تقلم أظافر الخصوم ، وتقض مضاجع المناهضين ، وتقضي على دابر الأعداء الألداء . ولم يعن هؤلاء كثيرا بما في هذه القرارات من زراية بالدين ، وتشويه لوجه الإسلام . كما نهض فقهاء كان لبعضهم مكان احترام عند الناس يظاهرون بكتاب الله وهم يفترون ، علما أو جهلا ، على الله الكذب ملحقين بالدين أبلغ الأذى وهم ينسبون إليه كل تلك البدع الشوهاء التي صاحبت قوانين الطوارىء . وعلى أي فإن كانت نوازع السياسة قد أعمت البعض عن رؤية هذا الحيف والزيف ، وإن كانت حمية البعض الصادقة للدين (كانوا من الفقهاء الصالحين أو العامة) قد حملتهم على التهليل لما حسبوه فتحا إسلاميا عظيما بالرغم من كل ما ران عليه من بدع مضلة ، إلا أن هناك أيضا أطيافا من البشر اندفعت في حماس قاصف وراء تلك الإسلامية المزعومة وهي ليست من الإسلام في شيء حتى اشرأب النفاق في كل حاضرة ، وازدهر الرياء في كل إقليم ، وبدع الكذب في كل منبر .

ومهما يكن من أمر فلم يعنينا كثيرا أمر هؤلاء وإنما عنانا أمر أهل العلم وأرباب النهى والدين ، فنقف عند مقولات بعض منهم . وكان من بين الذين انبروا للدفاع عن تلك البربرية الدكتور العالم حسن الترابي . وكنا قد سمعناه من قبل عقب صدور قوانين سبتمبر يبرر القطع والرجم باجتهاد جعله يساوي بين مسلمي

السودان وأهل بدر (وما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) ، أما الطوارىء فقد قاده الاجتهاد حولها للقول بأن للإسلام طوارئه ومن ذلك حكم التيمم في الصلاة في حالة انعدام الماء كما ذهب للدفاع عن محاكم الطوارىء باعتبارها أقرب شيء إلى المحاكم الإسلامية التي لا تعرف إلا القاضي الفرد ولم ينس الدكتور أن يشير في حديثه ذلك إلى الدور "السلبي الذي يقوم به المحامون في تعطيل العدالة اعتمادا على الحيل القانونية التي تتيحها القوانين الطاغوتية" وكما قلنا ، فلم يقلقنا يومذاك بدع صغار القساوسة ولا جهالات كبار المستعودين وإنما أقلقنا حديثه عن القوانين الاستعمارية الفاسدة وهي نفس القوانين التي تمت مراجعتها على يده ، وتم طبعها بالعربية والإنجليزية بتوجيه وتصديق منه ، وقدم لها بنوطئة مهرها بتوقيعه ، ودفع مقابل نشرها ثمانين ألف جنيه من القطع الإسترليني النادر ـ وهو نشر تم بعد مراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة لا قبلها كما أقلقنا أيضا هذا الحديث الحاطم عن القضاء والمحكمة في السودان

ومما ضاعف من وطأة هذا القلق أن الأستاذ الدكتور نفسه كان قد تحدث بوصفه نائبا عاما ، وعلى أيام هوس العدالة الناجزة ، إلى صحيفة الشرق الأوسط (٨٣/٥/١٧) وهو حديث أشرنا إلى جوانب منه في مقالنا الأول ـ أشار يقول عن استقلال القضاء « إن استقلال القضاء المتوفر في السودان لا يكاد يكون متوفرا في بعض البلاد المجاورة خاصة وأننا أخذنا بالنظام البريطاني في استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضي فقط ـ ولكن للهيئة القضائية التي يعمل في إطارها » . فقضاء السودان ، في عرف الدكتور الترابي يومذاك ، نموذج للاستقلالية لا لسبب إلا لأننا أخذنا بالنظام البريطاني (وهذا مهم لقوله خاصة وأننا أخذنا بالنظام البريطاني) فكيف يستقيم إذن أن يصبح النموذج البريطاني الذي يحتذى ويباهى به في مايو ١٩٨٣ طاغوتا لا إسلاميا يدان وينداد في مايو ١٩٨٤ . **اللهم إن فوق كل ذي علم عليم .**

وقد ظل هذا الرأي حول ما أسماه الإمام النميري بالثورة القضائية الإسلامية هو الرأي الراجح عند الدكتور الترابي ففي حديثه الجامع حول الأصول الثابتة للحكم الإسلامي وهو الحديث الذي ألقاه أمام المؤتمر الإسلامي الأول في ٢٤ سبتمبر ١٩٨٤ . ومجازر الطوارىء تعمل في الناس قطعا وبترا عبر قضاة قصابين يقضون بالهوى ويأخذون الناس بالظن الآثم . في ذلك المسرح الدموي وقف الدكتور متحدثا عن مراحل التطبيق الإسلامي في السودان والذي شمل على حد قوله "قوانين لإصلاح نظام وتشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية بوجه أقرب إلى تحقيق العدل الإسلامي الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل بعيد بسبب المطل والبطء والتعقيد" (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤) فحسب اجتهاد الدكتور ، إذن قضاء الطوارىء هو أقرب شيء لعدل الاسلام الناجز وأحكام المكاشفي والمهلاوي وحاج نور ومن صحبهم من قضاة الطوارىء هي أقرب شيء إلى أحكام القاضي الإسلامي الذي يجتهد الرأي ولا يألو وإلغاء درجات التقاضي والتمييز بين الأحكام بحيث تصبح المحكمة

الابتدائية هي محكمة النقض والإبرام هو أقرب شيء إلى ماتوخاه الإسلام في توفير الطمأنينة للمتخاصمين. ولن نعود إلى حديث الدكتور حول النظام البريطاني والذي كان يمثل التزمتا في الماضي لمنهجه حماية لقضائنا. لن نعود إلى تلك المقولة بل نحسب ، كما قلنا من قبل ، إن في حديث الدكتور ناسخا ومنسوخا. ولكننا نتساءل هل حقا إن ما قال به الدكتور العالم حول القضاء الإسلامي النموذجي يعبر عن الواقع الإسلامي التاريخي ؟ وإن كان يعبر فهل ذلك الواقع التاريخي في كليته وجزئياته يتفق مع المبادىء الراكزة والقيم الأساسية للإسلام باعتبار أن المؤسسات والتكييف الشرعي لمناهج الأداء لا تعدو أن تكون اجتهادات بشر يخطئون ويصيبون وما كان لخطأ الرأي أن يصبح سنة الأمة ؟ وحتى إن افترضنا صلاحية تلك المؤسسات التاريخية بالنسبة لفترة تاريخية معينة فهل نملك أن نقول بصلاحيتها السرمدية بالرغم من تبدل الأحوال والعادات ؟

مقومات القضاء فى الإسلام :

وعلنا وقد وصلنا بالمقال إلى هذا الحد نعود إلى تجارب الإسلام في القضاء والتى قيل لنا إن محاكم الطوارىء هى أقرب شىء إليها. محاكم الطوارىء بقضاتها الذين عرفنا ، وإجراءاتها التى شهدنا ، وأحكامها التى سمعنا وسنسعى إلى أن نبين إن كانت تلك المؤسسات تتصل بسبب قريب أو بعيد للقضاء في الإسلام وإن لم تكن تنتسب إليه فهل فى تجارب القضاء الإسلامي ما يصلح لهذا الزمان أو مايمكن أن نؤسس عليه أجهزتنا القانونية القائمة.

يعرف فقهاء الشريعة القضاء بأنه القول الملزم الصادر عن ولاية عامة لفصل الخصومات وقطع المنازعات. وفى اللغة يحكى ابن منظور فى لسان العرب بأن القضاء هو الحكم. والقضى عند أهل الحجاز هو القاطع للأمور ، ويقولون استقضى فلانا أى جعله قاضيا. وقد ورد فى صلح الحديبية "هذا ماقاضى عليه محمد" ، أى ما فصل فيه. فالقضاء إذن في الجوهر ، هو الفصل في المنازعات من أية جهة صدر. ولم يعرف في عهد الرسول (ﷺ) قاضيا سواه. كما لم يعين الرسول (ﷺ) قضاة بل ولاة عهد إليهم بأمر القضاء كجزء من واجبات الولاية الشرعية الأخرى ، بمعنى أنه لم يكن هناك فصل بين السلطات كما نعرف اليوم وكان هؤلاء الولاة يمارسون الفتيا أيضا مع القضاء وهذا أمر غير ماسبير عليه التقليد اليوم ، بل غير ما سار عليه التقليد فى عصور الإسلام المتأخرة. وعلى أى فقد كان الحكم الإسلامي كله - قضاء وولاية - يقوم على أساس العدل الجامع استهداء بالخالق الذى أسمى نفسه - تعالت ذاته وصفاته - بالحكم العدل. وقد مارس الرسول (ﷺ) وصحبه هذه العدالة وهم يدينون الأقربين قبل الأبعدين باعتبار أن العدل تقوى "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى". وقد ظل الرسول الكريم. والشيخان من بعده يمارسون القضاء فى المنزل أو المسجد. كما لم تعرف هذه الفترة من تاريخ القضاء تجاحدا فيما قضى به الرسول أو الشيخان ، أى لم يكن هناك استئناف ضد الأحكام التى يصدرونها

وماكان الناس بحاجة إلى تحاحد فقد سار الحكم وفق أخلاقيات سامية ، على راسها طلف النفس عن الهوى والغرض والحيدة الكملة بين الخصوم . والتملى فى الوقائع ، والحكم عن علم وبصيرة وقد أخرج الخمسة عن رسول الله (ﷺ) قوله "لا يقضى القضى وهو غضبان" . كما أورد أبو داود والترمذى وابن ماجة عن رسول الله (ﷺ) "القضاة ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار فأما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار" وكان الرسول الكريم ، وصاحباه الجيران يدركون أن الله يحاسب حتى الأنبياء إن أخطأوا فى قضائهم "يدواد إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب" ولذا فقد كان القاضى يحاسب على خطئه بل يعتبر ضامنا إن أخطأ فى الحكم ، تارة من بيت المال وتارة من بيته ويجمع الفقهاء على أن القاضى إذا حكم متعمدا لجور لزمه الضمان فى ماله بل عزر لارتكابه هذا الجرم وعزل من القضاء ، فإن لم يكن متعمدا فلا يضمن الضرر ولكن لا يضيع حق المضرور ، فالضامن هنا هو بيت المال .

ومهما يكن من أمر فلم تعرف الدولة الإسلامية بداية للفصل بين السلطات إلا فى عهد عمر ، الذى عين قضاة يتولون القضاء دون غيره من الولايات مثل أبى الدرداء فى المدينة ، وشريح فى البصرة ، وأبى موسى الأشعرى فى الكوفة ويعتبر كتاب عمر لأبى موسى هو دستور القضاء فى الإسلام وقد جاء فى كتابه ذلك "ياأبا موسى اس بين الناس فى عدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك . ولا ييأس ضعيف من عدلك وإياك والقلق والضجر والتأذى بالناس والتنكر للخصوم فى مواطن العدل التى يوجب بها الأجر ويحسن بها الذخر فإن من يصلح فيما بينه وبين الله كفاه الله مابينه وبين الناس ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله فما ظنك بثواب الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته" وقد شرح ابن القيم فى (أعلام الموقعين) هذا الخطاب فى كثر من جزء من ذلك السفر العظيم (الجزء الأول كله وجانب كبير من الجزء الثانى) باعتباره مصدرا لأصول الأحكام والشهادة والقضاء فى الإسلام ولن يضير هذا الخطاب العظيم تشكك بعض الفقهاء فى نسبته لعمر ومن أولئك الفقهاء الإمام ابن حزم الذى أنكر نسبة الخطاب لعمر لأن راويته هو عبدالملك بن الوليد بن معدان والذى قال فيه ابن حزم "بأنه ساقط وأبوه أسقط منه" وقذاعة ابن حزم فى وصف ابن معدان تجعل إنكاره مشبوها .

ثم جاء على إمام العادلين ليمضى خطوة أخرى فى تنظيم القضاء خاصة بعد توسع الدولة والأمصار فاصدر تفويضا للولاة لاختيار القضاة فى امصارهم وقد وضع على أسسا ثابتة للقضاء فى كتابه للأشتر النخعى واليه على مصر ، وهو كتاب فاق كتاب عمر إلى شريح فى دقته وتحديده لصفات القاضى كتب علىّ

للأستر يقول "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور . ولا تمحكه الخصومة . ولا يتمادى في المزلة ولا تشرف نفسه على طمع . ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه وأدفعهم في الشبهات واخذهم بالحجج . وأقلهم تبرما بمراجعة الخصوم وأصبرهم على تكشف الأمور . وأصدقهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله اغراء" وكان علي صادقا مع نفسه في كل مانصح به فقد كان هذا هو ديدنه في الحكم دفع الشبهات والتملي الصابر في نظر البينات والخوف من الله في كل حكم يصدره وقد دفع هذا الخوف من الله عليا إلى أن يقول "لو يعلم الناس مافي القضاء ماقضوا في بعرة" وهكذا سار ابن أبي طالب سيرة عمر وهو يرد القضاء ويحث الخصوم على الصلح خاصة ذوي الأرحام منهم لأن القضاء مسئولية ولأن الأحكام تورث الضغائن

ترى اين كل هذا من قضاة الطوارىء الذي شهدنا ؟ وأين كل هذا من دعاوى المتقولين بأن قضاء الطوارىء ذلك هو اقرب شىء للقضاء الإسلامي ؟ واين كل هذا من مقولات الذين تصدوا للدفاع عن اباطيل العدالة الناجزة . وهم يجهدون النفس لإيجاد تكييف شرعي لتلك العجْلة الظالمة في الحكومة بين الناس ومن أولئك الذين تصدوا يدافعون عن العدالة الناجزة الأستاذ نقيب المحامين ميرغني النصري الذي كتب ليجاهد ضد المفهوم القانوني الإنجليزي والذي يقول "العدالة المتسرعة هي العدالة المقبورة" ثم سعى ، من بعد لتأصيل تلك الأباطيل النميرية في الإسلام معتمدا على اية من سورة المجادلة حول النساء "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" (الصحافة ١١ / ١٢ / ١٩٨٣) وليته فعل مافعله الصديق الأستاذ عبدالعزيز شدو والذي كان أقرب إلى الموضوعية وإلى كشف اباطيل الدعوة للعدالة الناجزة . رغما من انه القائل "ليس نفاقا ولكن دفاعا عن صديق" (إشارة إلى مقال للأستاذ شدو نشرته صحافة الخرطوم يشيد فيه بالرئيس السابق النميري في أواخر عهده) تحدث شدو لنفس الصحيفة وهو يتناول نفس الموضوع فقال "إن العدالة وحدة متكاملة فلا وجود لقضايا مستعجله وأخرى غير مستعجلة ، وكل حق مستعجل وكل حق يتطلب عناية خاصة دون تمييز" ثم قال تحدث عن معوقات العمل القضائي والتي تحول دون العدل الناجز وحددها بالنقص في القضاء ، والمباني والموظفين ، والمعدات (الصحافة ٤ / ١٢ / ١٩٨٣) .

فلو كان الأستاذ النقيب صادق النفس لأدرك منذ الوهلة الأولى بأن كل ذلك التشويش إنما هو كله كلمة حق أريد بها باطل بدءا من دعاوى تثوير القضاء في يونيو ١٩٨٣ والتي شارك النقيب في كل لجانها . وانتهاء بأباطيل العدالة الناجزة والتي مهد لإيجاد تكييف شرعي لها على صفحات الصحف وتلقى نظير ذلك أجرا مجزيا فمثل ذلك العبث غير حقيق بأن يضفي عليه الناس مسحة من الاحترام بمناقشته موضوعيا ناهيك عن تبريره ، فهو من مبدئه إلى منتهاه رد فعل انتقامي

تحطيمي كما هو أيضا غير جدير بأن يأخذه العارفون مأخذ حد لحد التوغل معه في إدانة النظام الذي نعرف (مثل إدانة المفهوم الإنجليزي الذي سارت عليه محاكمنا والقائل بأن العدالة المتسرعة هي العدالة المقبورة) فالتوجه التميزي كله كان توجها لوأد القضاء والعدالة معا ولهذا نقول بأن قوانين ستستمر هي سمل مرقع حاكه صغار "البررية" وطرزه كثر من العلماء الأجدر ولا يخالجنا أدنى شك بأنه لو أمعن هؤلاء الفقهاء الأحبار النظر في تاريخ القضاء الإسلامي لأدركوا بأن المفهوم الإنجليزي حول العدالة هو أقرب إلى روح الإسلام من كل دعاوى أهل "الصحوة" وفقهاء التبرير .

فقد كتب علي إمام العادلين في نصائحه للقضاة يقول "بألّا تضيق بالقاضي الأمور ولا تمحكه المخاصمة ، وألّا يكون متبرما بمراجعة الخصم وأن يكون صبورا على تكشف الأمور ، وألّا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه" فإن لم تكن كل هذه دعوة ضد التسرع في الأحكام فما هي إذن ؟ فالعدالة الناجزة هي إنكار التمحك المتعمد لا الدعوة للعجلة الضارة .

وعلى أي فقد سار القضاء الإسلامي سيرته العادلة تلك بأسلوبه المبسط ذلك والذي كان يوافق عصره وزمانه حتى جاء العصر العباسي بتركيب دولته المعقد فأخذ يومها الولاة يقيمون المحاكم ، ويجعلون للقضاة زيا لا يرتديه غيرهم . ويدونون المحاضر فكانت الدعاوى ، مثلا تسجل كتابة ويعكف على تسجيلها كاتب خاص وتسمى القصص وكانت تلك القصص تقدم للقضاة حسب ورودها أي ألّا يقدم واحد منها على الآخر مهما كان مصدره وقد أخذ القضاة عن الفرس علانية المحاكمات وكانوا يساوون بين الخصوم وقوفا وقعودا ، كما جعل العباسيون للقضاة رئيسا أسموه قاضي القضاة وكان أول رئيس للقضاء هو أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم صاحب الخراج وناصح الأمراء .

شروط استعمال القضـــاة

كان الأمراء طوال فترتي صدر الاسلام وصحبه يفرضون شروطا قاسية عند استعمال القضاة كما كان الفقهاء يدركون ما في عبء تولي القضاء من جسامة ولذا كان أغلبهم يرفض توليه . فكلهم يذكر قول الرسول (ﷺ) وبعيه "من ولي القضاء فقد ذبح بنفسه بغير سكين" ولأجل هذا رفض عبدالله بن عمر ولاية القضاء . كما رفضها أبو حنيفة في العهد الأموي عندما عرضها عليه ابن هبيرة والي العراق في عهد بني أمية وأخذ يجلده كل يوم عشرة أسواط حتى يقبل فما قبل أبو حنيفة بل هرب إلى مكة ورفض منصب القضاء أيضا الإمام أحمد بن حنبل كما رفضه زفر صاحب أبي حنيفة وقد عاود أبو جعفر المنصور مناشدة أبي حنيفة لكيما يتولى القضاء في عهده فبقي النعمان مرة أخرى وهو يقول اتق الله ولا ترع في أمانتك إلا من يخاف الله والله ما أنا مأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب" وهكذا نرى أنه حتى أبي حنيفة مع علمه وفضله وورعه اتهم نفسه

وحشى أن تهزمه نوازع الشر إن أقدم على هذه المهمة العسيرة فإن كان الدخول في القضاء رخصة ، فإن الامتناع عنه عزيمة كما كانوا يقولون ويورد المؤرخون أن الرشيد قد دعا ثلاثة من كبار الفقهاء في عهده عبد الله بن ادريس ووكيع بن الجراح وحفص بن غياث لتولي القضاء فأبيا الأولان وقبله الأخير وهو يقول "لولا غلبة الديون والعيال ما توليتها" وكثر من قضاته آخر الزمان لدين جاء بهم النميري في أعقاب "صحوته" كانوا نظارا لحفص بن غياث هذا وعل المرء يراجع اسماء بعض اولئك القضاة الذين ولاهم "الامام القائد" أمر قضاء المسلمين وحسبهم الاستاذ الدكتور أقرب الناس إلى قضاء الإسلام ليجد من بينهم ظنين العقل الذي كان يكدح للوصول الى أعلى مراتب القضاء كدحا ليلاقيه فلم يطلها مثل رئيس قضاء "الصحوة" الاخير ، ويجد من بينهم من اتهم بقتل النفس التي حرم الله ويجد من بينهم كثرا ممن نزنوا للناس بما ليس فيهم ولن نتحدث عن الجهالة الفاضحة التي قضت بها أحكامهم ، وهي جهالة رجال لا يعرفون زمانهم ، ولا تراثهم وقد ذم الإمام علي ، أكثر ما ذم ، جهالة القضاة وصف على القاضي الجاهل بقوله "قعد بين الناس قاضيا لتلخيص ما التبس على غيره ، إن نزلت به إحدى الشبهات هيأ حشوا رثا من رأيه لا يعلم إذا أخطأ لأنه لا يعلم أأخطأ أم أصاب خباط عشوات ، ركاب جهالات لا يعتذر مما لم يعلم فيسلم ولا يعض في العلم بضرس قاطع ، يذرو الرواية ذرو الحصاد الهشيم" وما أكثر ما حفلت سير العرب بمقولات الكتاب التي يتندرون بها عن جهل القضاة وفسادهم ومن بين هؤلاء بديع الزمان الهمداني الذي جند نفسه للاستهزاء من القاضي أبي بكر الحيري ، وقد كان أبو بكر بالغ الجهل ، قبيح الفعال ، ولم يكتف الهمذاني بالتندر على قاضي "الطوارئ" ذلك بل اشتكاه إلى رئيس القضاء في عهده وهو يقول يالثارات القضاء ما أرخص ما بيع وأسرع ما أضيع ولي القضاء من لا يملك من آلاته غير السبل (جمع سبلة وهي مقدمة اللحية) ، ولا يعرف من أدواته غير الاحتراز ، ولا يتوجه من أحكامه إلا في الاستحلال ، ولا يحسن من الفقه غير جمع المال ولم يدر من أبواب الجدل إلا قبح الفعال وزور المقال فالعلم شيء كما تعرفه بعيد المرام ، لا يرى في المنام ، ولا يورث من الأعمام ولا يضبط باللجام وقد رأينا نماذج من كل هؤلاء في جيريي هذا الزمان رأينا العلم الذي يرى في المنام في ترهات القضاة والإمام معا ورأينا الاحتراز وزور المقال في كل حكم أصدره أشباه الأدعيين هؤلاء

وعلى أي فما هي المعايير والشروط التي حددها الفقه الاسلامي لابتغاء القضاء ؟ وهذا سؤال يسهل الاجابة لان له صلة وثيقة بما كان يدور في السودان تنقسم هذه الشروط الى شروط اهلية وشروط كفاية وشروط الاهلية هي البلوغ والعقل فلا مكان في القضاء لمن اتهم في عقله ولا يكتفى في العقل بالتمييز والإدراك بل يتعداهما إلى الفطنة وقد ورد للماوردي في (الاحكام السلطانية) "ولا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من العلم بالمدركات الضرورية بل أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة

يتوصل بذكائه إلى إيضاح ماأشكل وفصل ماأعضل" ومن شروطها ايضا ، بل شرطها الأساسي ، الإسلام ليس فقط لان الاسلام شرط شهادة بين المسلمين وشروط الولاية تدور مع شروط الشهادة بل ، قبل هذا وذاك ، امتثالا لقوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" ومن جانب اخر فإن الفقه السائد أيضا يقول بعدم امتداد ولاية القضاء الاسلامي الى غير المسلمين في دار الاسلام كما يقول بعدم إخضاعهم لولاية هذا القضاء جبرا بل يتوقف الأمر على احتكامهم إليه . فالحنفية ، مثلا ، يقولون بجواز ولاية غير المسلم على أهل دينه لا على المسلمين . وهناك أيضا شرط الذكورة والذي يجتمع رأي المالكية والشافعية والحنابلة حوله وهم يقولون بعدم ولاية المرأة على القضاء عملا بالآية "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من اموالهم" اما الحنفية فيقولون بصحة قضائها في غير الحدود والقصاص . وقد اورد الكاساني في (بدائع الصنائع) بأن المرأة "لا تقضي في الحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع اهلية الشهادة"

وإن كانت هذه هي شروط الاهلية فهناك شروط الكفاية وهي العلم والورع ويستحب أن تجتمع في القاضي المختار . إلا أن الامام ابن تيمية يقول في مبحثه حول السياسة الشرعية بأن الورع يقدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى ، كما يقدم الأعلم ـ وإن كان غير ذي ورع ـ فيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه . وقد جاء في الأثر "إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات" . وعندما سئل ابن تيمية بأنه "إذا لم يوجد من يتولى القضاء إلا عالم فاسق أو جاهل دين فأيهما يقدم" ؟ أجاب "إن كانت الحاجة إلى الدين لغلبة الفساد قدم الدين ، وإن كانت الحاجة إلى العلم لخفاء الحكومات قدم العالم" . وهذه هي قمة الاجتهاد الواعي لا خبط العشوات وركوب الجهالات .

ونجيء من بعد إلى موضوع التخصص والذي لم يعرفه القضاء الإسلامي إلا في العصر العباسي حيث اسس الولاة مبدأ الفصل المكاني والفصل الموضوعي في ممارسة القضاء . فكان بعض القضاة يتولى عموم النظر في كل الموضوعات في مكان معين ، وكان بعضهم يتولى موضوعا واحدا مثل المداينات في الولاية كلها . وهذا تأكيد للقاعدة المعروفة في القضاء الاسلامي والتي تقول بوحدة القاضي . فلم يعرف القضاء الإسلامي مثلا المحاكم متعددة القضاة ، كما لم يعرف محاكم النقض والإبرام . وعلى كل فقد كان واجب القضاة دوما هو الحكومة بين المتقاضين لا الفتوى والاحكام التقريرية . وروى عن القاضي شريح قوله "انا اقضي لكم ولا افتي" . وكان المالكية أكثر الفقهاء تشددا في الحث على ألا يفتي القاضي فيما هو موضوع خصومة وهو رأي ظلت تعمل به محاكمنا وتقول به الشرائع الأخرى . وقد ورد في شرح الدردير على متن خليل قوله "يكره للقاضي أن يفتي في خصومة وإن لم تقع"

ولعلنا نتساءل في هذا المقام كم من هذه الاحكام قد اقتدينا بها ونحن نؤسس

قضاء أسميناه بالقضاء الإسلامي . والأحكام التي نتحدث عنها هي تلك الأحكام التي قالت بها التجارب الإسلامية وأجمع عليها الفقهاء ولن نعود هنا إلى ماأوردنا عن أنماط القضاة المتسمين بالإسلام والذين لم يملكوا المقومات الاساسية لولاية القضاء كما لم يملكوا عدة الاجتهاد وبضاعته بل نذهب إلي جوانب أخرى عرفتها محاكم الصحوة لنرى الوانا من المفارقات والمغالطات ومن ذلك ، مثلا ، تسمية غير المسلمين كقضاة في المحاكم الإسلامية وتسمية النساء كقاضيات على الحدود وقد اجتهد الرأي في هذا المعنى بعض فقهاء الصحوة وهو أمر يحمدون عليه فقد أورد رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الاستاذ حافظ الشيخ بان "ليس هناك مايحول دون تولي غير المسلم القضاء لان تصور القضاء في الماضي كان يختلف عن وضعه الان كان القاضي يحكم بالشريعة الإسلامية وليس أمامه نصوص معينة ولذلك كان يطلب إليه ان يكون في درجة المجتهد فكانت سلطته واسعة ينظر في المذاهب الفقهية و الاقوال ويصدر حكمه بناء على ذلك الاجتهاد اما الان فالقاضي لا يضع القانون وإنما الذي يضع القانون هو السلطة التشريعية ، وحتى في الدولة المسلمة سنحتاج الى هذه السلطة التشريعية لتضع القانون لأنها إنما تضمن الأحكام التي لا خلاف فيها بين المسلمين فالواقع أن الولاية ستكون للشريعة الإسلامية وليست للقاضي ، لان نفوذ القاضي ومجال اجتهاده أصبحا محددين جدا وإذا كان الامر كذلك فلا بأس أن يكون القاضي من غير المسلمين مادام يلتزم أحكام الشريعة في تفاصيلها التي تضمنها القانون" (الشرق الاوسط ١٩٨٣/١٢/١٢) .

وواضح أن هذا الراي قد سبق رأي الاستاذ الدكتور الترابي في مايو ١٩٨٤ والذي تحدث فيه عن قرني قضاء الطوارىء للقضاء الاسلامي ، إلا انه جاء بعد شهر كامل من صدور قانون أصول الاحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ والصادر في العاشر من اكتوبر من ذلك العام وقد اوردت المادة الثالثة من ذلك القانون حول واجب القاضي في حالة عدم وجود النص مايلي

٣ ـ على الرغم مما قد يرد في أي قانون اخر في حالات غياب النص الذي يحكم الواقعة

ـ يطبق القاضي مايجد من حكم شرعي ثابت بنصوص الكتاب والسنة

ب ـ فإن لم يجد القاضي نصا يجتهد رأيه ويهتدي في ذلك بالمبادىء التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعي ترتيبها في اولولية النظر والترجيح

أولا مراعاة الإجماع وماتقتضيه كليات الشريعة ومبادؤها العامة وماتهدي إليه وتوجيهاتها من تفصيل في المسألة

ثانيا : القياس على أحكام الشريعة تحقيق نفسها وتمثيلا لاشباهها أو مضاهاة لمنهجها في نظام الأحكام .

ثالثا اعتبار مايجلب المصالح ويدرأ المفاسد ، وتقدير ذلك بما يوحي مقاصد الشريعة واغراض الحياة الشرعية المتكاملة في ظروف الواقع الحاضر وبما لا تلغيه نصوص الشريعة الفرعية .

وتمضى المادة من بعد فى الحديث عن الاسترشاد بما جرت عليه سوابق العمل القضائى ومراعاة العرف ، وتوخى معانى العدالة .. إلخ

فإن كان قانون أصول الأحكام يتطلب من القاضى أن يجتهد الرأى فيما أعضل من الأمور ، يقايس الأحكام ويغوص فى بطون الكتب ، فكيف يقول لنا إن القاضى المحدث لا يراد له أن يكون فى درجة المجتهد .. أو أن يقال بأنه لا يصنع القانون. وواقع الأمر هو أن أخطر مافى المادة الثالثة من قانون أصول الأحكام هو أنها تجعل من القاضى مشرعا .. فالذى يحال لمصادر التشريع .. حسب الأعراف الدستورية المعروفة . هو مجلس التشريع لا القضاة - فمجالس التشريع .. كما سلف القول هى التى تستنبط الأحكام من مصادرها بما لها من شمول فى النظرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لا القضائية المحضة .. ولا شك فى أن مباشرة القاضى لمثل هذا الواجب فى النظام الإسلامى التقليدى كان أمرا معروفا فى الماضى إلا أنه لا يجوز فى ظل دولة تعرف السلطات الثلاث ، وتفصل بين هذه السلطات .. ولذا فما أحرى الذين دعوا للعودة الى هذا النهج ، وهم يدعون له فعلا بمثل هذا القانون ، بالرغم من الدعاوى حول الدستورية الحديثة والتى يباركونها هى الأخرى ، مااجراهم بأن يكونوا أكثر الناس حرصا على أن يكون قضاتهم جميعا فى درجة المجتهد . .

بيد أن هذا ليس هو كل التناقض الذى حفل به حديث رئيس قسم الإفتاء .. فهو يقول أيضا بأن ليس هناك نص صريح فى الكتاب بمنع تولى غير المسلمين قضاء المسلمين .. وبهذا فهو يخالف إجماع الفقهاء بل يخالف نصا قرآنيا صريحا انبنى عليه هذا الاجماع هو قوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورة النساء ١٤١) ومن الغريب حقا أن يطالب القاضى فى دولة الإسلام المزعوم هذه بأن يراعى أول مايراعى الإجماع ثم يأتى مفتيها ليخالف هذا الإجماع فى أمر ولاية القضاء نفسه .. بل إن الأكثر غرابة هو أن يوجه قاضى قضاة الاسلام فى منشور رقم ٩٧ بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم فى الحدود (وقرارد صائب من وجهة نظر الفقه السائد) فى ذات الوقت الذى يفتى فيه رئيس قسم الإفتاء بجواز ولاية غير المسلم على القضاء بين المسلمين علما بأن شروط القضاء تدور مع شروط الشهادة .. وقديما من قيل إن اجتهاد رئيس قسم الإفتاء اجتهاد جديد .. ذلك الاجتهاد الذى يبيح له الخروج على إجماع الفقهاء (ونحن نتحدث عن اربعتهم) من أجل مصلحة مستحدثة راجحة .. ولاشك فى أن المنطق يحتم على مثل هذا المجتهد أن يقبل رأى مجتهد آخر يرجح خروجه آخر .. على مثل هذا الإجماع من أجل مصلحة مستحدثة دون أن يلحق به اتهام بالكفر .. والمروق والتعطيل .

ومثل هذا الذى قلناه عن قضاء غير المسلم على المسلم يصدق أيضا على ولاية المرأة لقضاء الحدود .. فقد سئل بشأنها الشيخ صديق عبدالحى فأجاب "فى ظل القانون الجديد فإن القضاء أصبح متكاملا ليشمل القضاء الشرعى والمدنى والجنائى والإدارة. وأصبح وفق للقانون أن من حق القاضية أن تشارك فى

القضايا الحدية حتى يتم الفصل فى القضايا المختلفة لتحقيق العدالة الناجزة التى تم الاعلان عنها ، وكذلك لنواجه ونسد النقص الذى يواجهنا من جراء تراكم القضايا القديمة والحديدة" (الصحافة ١٩٨٢/١٢/٢٥) وكان السؤال يدور حول رأى الشرع فى قضاء المرأة فى الحدود إلا أن رد الأستاذ الكريم الشيخ صديق عبدالحى وقف عند مايقول به القانون . أو ما استنتجه من القانون القائم ، وهوقانون وضعى ، ثم ذهب من بعد للحديث عن الاعتبارات العملية التى تحتم تجنيد كل الطاقات رجالا ونساء لمواجهة النقص الذى تعانيه المحاكم ، فما شأن كل هذا بما يقول به الفقه ؟ وماشأنه بما يقول به الشرع ؟ فمقالة الشريعة والفقه صريحة فى هذا الشأن بإجماع الفقهاء الأربعة بأن لا ولاية للنساء على الحدود والقصاص ، وعمدة الرأى عندهم هو قوله تعالى " الرجال قوامون على النساء" (سورة النساء ٣٤) فاين هذا من حديث شيخنا صديق والذى نعترف له بفتاويه العدة التى تدعو إلى التريث فى تطبيق الأحكام الحديثة ، ودرء الحدود بالشبهات ؟ وكما أشرنا فقد كانت تلك الفتاوى محل تأنيب وتقريع من امير المؤمنين ، بل اسماها بجيل الفقهاء وجيل الفقهاء هذه هى ماسار عليه الرسول وصحبه واجمع عليه الأئمة ممن يطالب قانون أصول الأحكام القضاة بالالتزام بأحكامهم .

وان أوردنا هذين الاجتهادين اللذين يحفلان بالتناقض والانتقاء القسرى للأحكام فإنما فعلنا هذا لسببين :

أولهما هو تبيان ازدواجية الأحكام والمعايير عند بعض فقهاء الصحوة

وثانيهما هو كيف أن الاعتبارات السياسية الدهرية تؤثر فى الاجتهاد دون أن يذهب المجتهدون بآرائهم تلك إلى نهاياتها المنطقية بمعنى ان لا يحرموا على الآخرين اجتهاداً أحلوه لأنفسهم .

ولاشك أن فقهاء الصحوة كانوا - ومازالوا - يعيشون تناقضا نفسيا غريبا فهم من ناحية يعلنون بأنهم مع الدستورية المستحدثة ومبادئها ، هم مع مبدأ الفصل بين السلطات ، وهم مع عدم التمييز بين المواطنين على اساس الجنس أو العرق أو الدين . فلا مكان للتمييز بين الرجل والمرأة ، ولا مكان للتمييز بين المسلم وغير المسلم فى الولاية كما فى الشهادة فكل هذه حقوق وواجبات ينالها أو تفرض على الشخص بحكم مواطنته وفى نفس الوقت يتحدثون عن دولة الإسلام بفهم للإسلام يقوم على الالتزام الصارم بإجماع الفقهاء ، ويجعلون هذا الإجماع مناط الشرعية لكل مالم يرد فيه نص قطعى ، ويحسبون كل من خالف أو دعا لمخالفة هذا الإجماع بأنه معطل إن لم يكن مارقا أو مرتدا . إلا فى الحالات التى تروق لهم ولم يقل الذين يدعون للتجديد الدينى اكثر من أن هذا العصر ليس هو بعصر مالك ولا عصر أبى حنيفة ولا عصر الشافعى ولا عصر الإمام احمد . ولذا فمن حق المسلم أن يجتهد رأيه ولا يألو يقلب النظر حسب تبدل الأحوال ، ويصدر الحكم الموضوعى الذى لا يجافى جوهر الدين ، حتى وإن اختلف مع إجماع الفقهاء وجانف التجارب الإسلامية التاريخية .

القاضي الفحل واللغة الخنثى :

لأجل كل هذا جاءت التجربة القضائية الإسلامية المزعومة كالتجربة القانونية كلها مسخا مروعا للتجارب العصرية ، واختزالا غير أمين للفقه الإسلامي بالرغم من كل الدعاوى الإسلامية ، واقتسارا جريئا للأحكام ، وتشويها مدمرا للنظم الوضعية ايضا وكان أخطر مافي هذا التشويه هو ماصحبه من أذى وإساءة لقضاء السودان الذي ولى لرجال لا يدانون شيوخنا الفطاحل الذين وصفوا بما وصفوا به فلم نشهد من بين هؤلاء الأمساخ عتبانيا ولا أبا رنات ولا نورا[1] بل ، شهدنا ظلمة كابية .. ولم نر من بينهم من يدانون أبناء جيلهم من رجالات القانون الذين تتلقفهم مؤسسات العالم من حولنا في الكويت وقطر وأبو ظبي ، كما في جدة والرياض ، أو يقاربون في خبراتهم ومعارفهم خبرات ومعارف تلك القلة الصابرة التي بقيت عاطلة في منصات "القضاء الطاغوتي" أو ممزقة في أروقة المحاماة (إن بقي لها من رواق) ، أو ساخطة في دهاليز جامعة الخرطوم العتيدة فإن كان كل الذي قدمته الصحوة الإسلامية للقانون في السودان هو اليافعان اللذان صاغا القوانين في القصر ، وكل الذي قدمته للقضاء في السودان هو قضاة الطوارىء ، (وكثر منهم قاصرون حتى بحكم القانون الذي أصدره النميري وحدد فيه خمسة وعشرين عاما كسني خبرة لقضاة المحكمة العليا ، وتشير الوثائق إلى أن واحداً منهما قد تخرج من الدراسة في عام ١٩٧٠ كما تخرج الثاني في عام ١٩٧١) إن كانت هذه هي كل الحصيلة فمن من واجب أي قانوني يملك الحد الأدنى من الشجاعة الأدبية أن يقول "لا شأن لنا بهذا القانون ولا شأن لنا بذلك القضاء . فالسودان ليس ضيعة لأحد والإسلام ليس ميراثاً لأحد ولله در يوسف عبدالله الطيب الذي وقف شامخا ليقول ، على أيام الهوس الديني تلك ، وهو يقضي في جريمة حدية "أنا كقاض عاجز عن تحمل المسئولية أمام الله في حدوده بغير وجهها ومقتضاها ، والاستهتار والعبث بها فما أعلن ليس هو حكم الله . والظروف الاجتماعية لا تسمح بتطبيق الحدود ، ولا القائمون بالأمر أهل لتحكيم حدود الله أنا كقاض لا أتحمل المسئولية في تشويه شريعة الله والعبث بحدوده للأسباب التالية :

١ - إن ما أعلن من قوانين ليس شرع الله ولا حكمه ، وتشويه حقيقي له ، فالإسلام هو كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) . أما أن يكتب من يكتب مايكتب ويدعي أن ذلك شرع الإسلام فلن يجعل منه ذلك حكم الله وسيظل قانونا وضعيا

٢ - إن استغلال الأمل الصادق في نفوس المؤمنين في حياة كريمة يكفلها لهم دينهم يجب ألاّ يكون مدخلا لأصحاب الغرض ليفرضوا على الناس مايريدونه ويدعون انه حكم الله وعلى هؤلاء وحدهم أن يتحملوا مسئوليتهم أمام الله ، أما أنا فلا .

٣ - إن الحكم القائم ليس حكما إسلاميا ، إنه حكم الفرد المطلق والملك العضوض فأول مقومات حكم الإسلام الشورى .

---

(١) الأساتذة محمد احمد أبو رنات و محمد متولي العتباني ومحمد ابراهيم النور كانوا هم الرعيل الأول من قضاة المحكمة العليا في السودان عقب الاستقلال

وكم كان يجدر بفقهاء الإسلام أن يقولوا مثل هذا. وكم كان جديرا بحماة القانون أن يدفعوا عن أنفسهم وعن مواريثهم بمثل هذا القول الصارم الذي لا يستطيعه إلا ذو أنف حمي وفؤاد حديد. وكم كان حقيقا بالمتعلمين الذين أذاهم بحق ماكان يدور في مسرح اللا معقول أن يفصحوا الرأي في منابر، هم أهلها، بالحجج الناصعة لا بالتوقح، وبالبيان الساطع لا بلغة الهذر الحسنى التي لا تصلح أن تعالج بها عظيمات الأمور.

فما الذي وقع للقاضي الفحل الجريء؟ أفقتل إمام الصحوة اجتهاده الفريد ذلك وهو الداعي إلى النصح والمشاورة؟ أم أنه قد أخذته العزة بالإثم فحاسب القاضي حسابا عسيرا؟ وعل أهل القانون أكثر دراية بما لقيه القاضي الأمين الجريء من عنت لا لشيء إلا لأنه صدع بما يراه حقا. فأين هذا من عدالة الإسلام؟ وأين هذا من عدالة أئمة المسلمين الثقاة عمر وعلي وعمر الثاني. ويحدثنا التاريخ عن تخاصم عمر الثاني خامس الراشدين مع أعرابي نازعه في أرض كان قد اقتطعها عبدالملك بن مراون لعبدالعزيز والد عمر عندما كان واليا على مصر. قال عمر للأعرابي: نذهب للقضاة لأن لي في الأرض شركاء هم إخوة وأخوات لا يرضون ردها دون قضاء. فلم يرد أمير المؤمنين أن يظلم إخوته كما لم يرد أن ينتصف لنفسه ولأنه بماله من سلطان. وذهب عمر وخصمه الأعرابي إلى القاضي وهو يقول: بأننا أنفقنا على هذه الأرض ألف ألف درهم. فيرد القاضي بقوله "وأكلتم من غلتها بقدر ذلك" ثم يحكم برد الأرض إلى صاحبها الأعرابي الذي نزعت منه. لم يغضب عمر على قاضيه، ولم يعزله من منصبه، ولم يصدر بيانا يشهر به فيه، بل قال: "وهل القضاء إلا هذا؟ تالله لو قضيت لي لما وليت لي عملا".

إن تمثيلية مسرح اللا معقول التي ظل يشهدها أهل السودان قرابة العامين، والتي تبارى بعض الفقهاء والمتفقهين في الإشادة بها؛ بعضهم بالتخريج الفاسد، وبعضهم بالقياس الباطل، وكلهم يضع يده اليمنى في يد الإمام مبايعا، لهي أكبر إهانة لحقت بالإسلام والقضاء معا. فالذي كانوا يبايعون عليه لم يكن هو شرع الله وإنما هو ضميمة تضاف إلى مؤمرات السياسية الدهرية لا الدين. فالدين لا تتغير قيمه الثابتة بتغير الزمان وإن تغيرت أحكامه الفقهية. ولذا فعندما يتحدث اليوم بعض أولئك المتابعين عن مراجعة أخطاء التجربة وكأنهم يعتذرون، فإنما يقولون حديثا مردودا، وهو مردود لا لأن، كما قلنا، ننكر على الرجال الرجوع إلى الحق، وإنما لأن أولئك الدعاة قد ذهبوا يومذاك إلى حد تكفير من عارض هذه البدع بل وأجازوا قتل واحد منهم. فكيف يجوز لمن كان يملك مثل هذا اليقين الذي يدفعه إلى تكفير الآخرين لحد إزهاق النفس أن يحدثنا اليوم عن التجربة الخاطئة؟ بل كيف يبيح هؤلاء الدعاة لأنفسهم وصم معارضيهم اليوم وقد بدل الله الحال كما بدل الرجال المواقف، بالكفر ومناهضة شرع الله؟ فقليلا من التواضع، ولا نقول الحياء ياهؤلاء.

القضاء السوداني في التاريخ :

إن للقضاء في السودان تقاليد راسخة تضرب في أعماق التاريخ فقد عرف السودان القضاء منذ عهد السلطنة الزرقاء والتي كان لها كبير للقضاة هو قاضي عموم سنار . بجانب قضاة في كل مملكة يعينهم سلاطينها وملوكها مثل السعداب في شندي والرباطاب في أبي حمد كما عرفت دار فور القضاء منذ عهد مليكها سليمان بن احمد والذي كان يتولى امر القضاء بنفسه في أول عهده . كما عرفته كردفان حتى في ظروف تبعيتها لمملكة دارفور ففي تلك الحقبة كان سلاطين دارفور يعينون المقاديم لإدارة كردفان كما يعينون القضاة وظل جميع هؤلاء القضاة في الغرب كما في السودان الوسيط يحكمون بالشرع (الفقه المالكي) والأعراف السائدة كما كانوا كثيرا مايلجأون للأجاويد باعتبار ان الصلح خير . وكانهم ينهجون منهج عمر الذي قال بأن الخصومة والتقاضي يورثان الضغائن وجاء العهد التركي ليبقي على هذه الصورة العامة للقضاء وفقا للشريعة والعرف إلا أنه إستحدث من المؤسسات مالم يعرفه سودان السلطنة الزرقاء وسودان دارفور مثل المحاكم المجلسية خاصة على عهد رستم باشا حاكم عام السودان وفي طوال هذه الفترة لم يعرف القضاء استقلالا . بالمعنى الذي نعرفه اليوم بل كان جزءا لا يتجزأ من الولاية العامة التي يختلط فيها القضاء بالتنفيذ

ومضت المهدية على هذا النمط إلا ان القضاء في عهدها عرف تخصصات لم يعرفها النظام القضائي السابق كما أن الاجتهاد في ظلها اصبح اكثر محدوديه فالقضاة جميعا كان يعينهم الإمام المهدي . وكان لا يخاطب قضاة العمالات إلا عبر أمراء الجهات مما يدل على إخضاع هؤلاء القضاة للأمراء ومع ذلك حرص المهدي على ارساء قواعد قضاء لا مركزي فقد جاء . مثلا . في منشور المهدي في الأحكام "اعلموا أيها الأمراء والخلفاء والنواب أن كل أمير فيكم او خليفة او مقدم أو نائب عنا في سائر الجهات فليتدارك الأمور والقضايا في جهته بالحكم فيها وراحة أصحابها بما شرعه الله فيها من الدين وكل منكم يحكم في اهل جهته وناحيته بحكم الله ورسوله في كتابه ويعاملهم بمنشورنا هذا ولا تتركوا احدا يرجع إلينا في ذلك شاكيا" بيد أن بعضا من هذه الأحكام كان يخضع لتصديق الامام وخليفته من بعده .

أما من ناحية القوانين فقد الغى الإمام المهدي العمل بالفقه الموروث (حتى لا يشتجر الناس حوله) ولذا فقد كانت جميع الأحكام تصدر وفقا لما تقول به منشورات الإمام (أي وفقا للقوانين التي أصدرها) . خاصة منشور فائد الأحكام ولهذا فلم يكن قضاة المهدية يمارسون سلطة أصلية مثل قضاة السلطنه الزرقاء بل سلطة محولة من الإمام او الخليفة . كما كانوا قليلا ما يجتهدون الراي بل كثيرا ماكانوا يطلبون الفتوى من قاضي الإسلام قبل إصدار احكامهم ومثال ذلك كتاب عبدالله المحجوب ود احمد احد النواب إلى قاضي الإسلام . احمد علي

يستفتيه حول إقامة الحد على العبد المملوك وكيف يجد ورد قاضي الاسلام يقول "العبد السارق إذا أقر بالسرقة صحيحا مستوفيا شروط الإقرار الشرعية فإن إقراره معتبر ويقام عليه حد السرقة كما أخبرني المهدي عليه السلام" ومثال اخر هو رسالة قاضي الإسلام أحمد على إلى محمد مدني نايب الشرع بواد مدني يجيبه فيها حول مااستفتاه عنه وهو حد السرقة أيضا ويقول وأما السارق فلابد من مراعاة النصاب في السرقة ، ولا عبرة بكون السرقة من حرز او خارج حرز" ومن الجانب الاخر كان قضاة الإسلام يتعرضون لمحاسبة عسيرة إن اختلفوا مع الخليفة الحاكم ويحدثنا التاريخ عن حبس أول قاضي للإسلام في المهدية ، ونفي الثاني إلى الجنوب وبالرغم من كل هذا التضييق في الاجتهاد شهدت الدولة المهدية تنظيما مستحدثا للقضاء ، قلص من إشراف القضاة على بعض الواجبات ، مثل قضايا الجهادية التي كانت تتولاها محاكم عسكرية مثل محكمة السرية ، وقضايا الأموال التي كانت تتولاها محكمة المال بجانب محكمة المحتسب (القضاء الإداري) ، ومحكمة الملازمين التي كانت تنظر في القضايا التي تخص رجال أمن الخليفة .

●●●

وكما قلنا فإن جميع هذه الفترات من تاريخ السودان لم تعرف فصلا بين السلطتين التنفيذية والتشريعية كما لم تعرف فصلا بين القضاء الشرعي والمدني لأن مصدر التشريع والقانون واحد الا وهو الشريعة والعرف ولهذا فإن القضاء السوداني لم يعرف الثنائية إلا عند بداية الحكم الثاني ولم يكن الفصل بين القضاءين الشرعي والمدني في بداية الحكم الاستعماري فصلا إداريا فحسب بل شمل الفصل مصادر التشريع وقد انعكست هذه الثنائية في نظام التعليم القانوني مما زاد من توسيع الشقة بين العاملين في الحقلين القضائيين ، وظل هذا هو الحال حتى بعد توحيد قسمي الشريعة والحقوق في جامعة الخرطوم في نهاية الخمسينيات لأن ذلك التوحيد كان توحيدا إداريا شكليا لا توحيدا عضويا أو منهجيا

وقد اقتصر دور القضاء الشرعي ، كما هو معروف على قضايا الأحوال الشخصية بين المسلمين طوال هذه الفترة ومع هذا كانت المحاكم المدنية ، حسب اجتهاد القضاة ؛ تستعين في بعض الحالات التي يعوزها فيها النص بسوابق مستمدة من الأعراف ومن بعض مبادىء الشريعة كما ظل العرف يسود في أغلب الأحكام - إن لم يكن كلها - التي تصدرها المحاكم الإهلية مادام لم يخالف ذلك العرف مبادىء العدالة والاداب والنظام العام (المادة ٩ من قانون المحاكم الأهلية لسنة ١٩٣١) إلا أن بعض تلك المحاكم الأهلية كانت تمارس القانون الوضعي بموجب أوامر تأسيسها ، مثل محكمة طوكر ، التي كانت تتولى النظر في قضايا افات النباتات ، وإبادة الجراد ، وتطبيق لائحة القطن ومع هذا

فانه بالرغم من محدودية واجبات القضاء الشرعى إلا أن محاكم السودان شهدت انعداما كاملا للتناسق الكمى والكيفى بين المحاكم المدنية والمحاكم الشرعية ففى الوقت الذى كانت تضم فيه مديرية الخرطوم . مثلا ١٥ محكمة مدنية وتسع محاكم شرعية بلغ عدد القضاة المدنيين ٥٤ قاضيا يقابلهم ٤٣ من قضاة الشرع وبعبارة أخرى لم يخضع تعيين القضاة المدنيين والشرعيين لمعايير موضوعية مثل حجم التقاضى مما انعكس اثره فى أداء تلك المحاكم خاصة المدنية منها

كل هذه مقدمة لابد منها للولوج إلى قضية التوحيد بين القضاءين والتى جعلها نظام مايو واحدة من أولوياته ، خاصة عقب إصدار الدستور الدائم ونصه على أن الشريعة والعرف مصدران من مصادر التشريع بدأت محاولات التوحيد هذه منذ عام ١٩٧٢ إلا انها اتجهت إلى توحيد القضاة اكثر منها إلى توحيد القاعدة القانونية وكان من المفترض أن تسير جهود توحيد القاعدة القانونية (لجان مراجعة القوانين) جنبا إلى جنب مع التغيير المنهجى لدراسة القانون وقد أشرنا فى مقال سالف إلى جهدنا فى وزارة التربية بهذا الشأن (لجنة الأستاذ محمد يوسف مضوى) ولكن ، شأن كل نظام يفتقد الذاكرة ، ظل الوزراء المتعاقبون يعيدون النظر اليوم فيما قرر بالأمس ، كما يتداولون فى المساء فى الأقضية التى حكم فيها فى الصباح وكأنها طارىء جديد أو أمر مستحدث

ولذا فلم يكن غريبا أن يقف رئيس القضاء الأستاذ خلف الله الرشيد ليخاطب لجان توحيد القضاءين بعد مضى ثمانية اعوام على ماقرره وزير العدل أحمد سليمان ، ومابدأ تنفيذه النائب العام زكى مصطفى او بعد مضى اربعة أعوام على جهدنا فى وزارة التربية من اجل توحيد التعليم القانونى الذى اودعنا تقاريره لدى الجهة المنوط بها التخطيط الشمولى للتعليم العالى ألا وهى مجلس التعليم العالى وقف الأستاذ خلف الله فى الرابع عشر من يونيو عام ١٩٨٠ ليطالب اللجان بأن تضع نصب أعينها كل التوصيات ، وتفيد من كل الدراسات السابقة حول توحيد القضاءين واعلن رئيس القضاء فى خطابه ذلك بأن للتوحيد سيتم على مراحل مبرمجة تبلغ فى اقصاها ثلاث سنوات

وقد تحدث يومذاك الدكتور حسن عبدالله الأمين قاضى محكمة الاستئناف ، الدائرة الشرعية ليقول "لم يتم شىء حتى الآن من الإعداد المطلوب بالرغم من أنه كونت لجنة متخصصة عام ١٩٧٨ للإعداد لتوحيد القضاء بعد إعداد القضاة وتأهيلهم عن طريق تنظيم حلقات تدريبية مختلفة المدى الزمنى للقضاة . تأهيلا لهم لاكتساب كفايات قانونية فى المجالين الشرعى والمدنى توطئة للتوحيد ولو تم العمل بتوصيات تلك اللجنة التى كان يرأسها القاضى صلاح شبيكة نائب رئيس القضاء لساعد ذلك على التوحيد لما تحمله التوصيات من ذخيرة طيبة (تحقيقات سونا ١٥ / ٦ / ١٩٨٠) وفى واقع الأمر فقد كان جل هم دعاة التوحيد منصرفا للجانب الإدارى فى التوحيد خاصة الوظائف والدرجات وقد بدأ هذا اللهاث وراء الدرجات عقب ثورة أكتوبر والتى اعقبها إنشاء محكمتين للاستئناف ، واحدة للقضاء المدنى والثانية للقضاء الشرعى تتبع كلتاهما رئيس الدولة . دون تنسيق

فيما بينهما ، الأمر الذى كرس من الفصل بين القضاءين وإن ساوى فى الدرجات والرواتب وفى واقع الأمر فإن هذا التنسيق لم يكتمل إلا عقب إنشاء مجلس القضاء العالى والذي ضم كبار المسئولين في القضاءين المدنى والشرعى

ولا شك فى أن هذا الذى أسماه القاضى حسن بالذخيرة الطيبة هو جزء من ميراث متكامل ، تعود أوائله إلى ميثاق ثورة أكتوبر وكل ما صحبها من مزايدات ، وإحباط ، وتجارب وأخطاء ثم فقدان كامل للذاكرة الاجتماعية فإعادة هيكلة القضاء تماما كإعادة النظر فى القوانين ، لا يمكن أن تكون مكانا للمزايدة العوغائية ، أو ذريعة لتحقيق المصالح القطاعية ، أو نهبا للتخريج والاجتهاد الذى ينكر الواقع الملموس إن القضاء فى الدولة العصرية أصبح أوسع مجالا ، وأكثر تعقيدا مما كان عليه في سودان السلطنة الزرقاء أو سودان المهدية ، حتى نتحدث عن تجاربنا السابقة لا من باب السرد الحدثوى للتاريخ ، أو من باب المباهاة ، بل من باب الاسترشاد بها في تجارب المعاصرة بل إن القضاء اليوم أكثر تعقيدا مما كان عليه الحال فى الدولة الإسلامية التى قام نظامها القضائى الفرد ، وعلى إنكار التجاحد (الاستئناف) ، وعلى محدودية الفصل المكانى والموضوعى فقضايا اليوم تتطلب تخصصات متعددة تتسع رقعتها كل صباح ويلهث القانونيون جاهدين للإلمام بطرف منها ويتطلب هذا بدوره التعددية فى المحاكم الابتدائية ، وفى دوائر النقض والإبرام ، كما يتطلبها بدرجة أكبر فى قضايا النفوس فمن خطل الرأى أن نقيم نظاما قضائيا لا يعترف بالمحكمة المتعددة الأعضاء في قضايا القتل ، ومن خطل الرأى أن نبتدع نظاما قضائيا يجعل من قاضى المحكمة الابتدائية قاضيا للإبرام ، كما حدث فى محاكم الطوارىء ومن خطل الرأى أن نظن أنّ إلمام قضاة الشرع ، مع كل علمهم بالفقه ومذاهبه ، يؤهلهم للفصل فى القضايا المستحدثة مثل عقود الشركات المتعددة الجنسية ، ومثل قضايا الركاز التى تحكمها اتفاقيات دولية لم تدر بخلد القاسم بن سلام وهو يكتب عن الأموال وبنفس القدر من الخطأ الظن بأن أغلب القضاة المدنيين ، مع كل علمهم ، يملكون بضاعة الاجتهاد فى الفقه الإسلامى حتى وإن ملكوا مناهج التحليل القانونى المستحدثة فمن بضاعة الاجتهاد فى الإسلام التجويد فى اللغة ، والإلمام بديوان العرب ، والإطلاع المثابر على القصص والسير ولا سبيل إلى كل هذا وذاك إلا عبر التعليم الممنهج الذى يحقق ترابطا عضويا بين القانونيين حتى يقدم المجتهد على اجتهاده إقدام الواثق وهو يملك للأمر عدته فتماما كما يفترض فى الذى ملك زمام الفقه الإسلامى الإلمام بمناهج العصر فى البحث والتحليل والمعارف القانونية المستحدثة ، يفترض فى الذى تدرب على المناهج المستحدثة أن يلم بذخائر المعرفة الإسلامية كان ذلك فى الفقه أو السير أو الأدب وبدون هذا التلاحم المعرفى يصبح الحديث عن إقامة قضاء إسلامى ضربا آخر من ضروب النفاق والمغالطة .

وكما شهدنا محاولات الاختزال للدين فى قضية تنظيم القضاء شهدناها أيضا فى معالجة أمر الحسبة والمظالم ، والحسبة والمظالم بابان من أبواب السياسة الشرعية ، وتعتبر واسطة بين القضاء والمظالم فإن كانت الأخيرة (قضاء المظالم) تتناول أمر تعدى الولاة على الرعية (مما يعرف اليوم بالرقابة الادارية) مثل الجور فى تحصيل الضرائب ، وتظلم المرتزقة إن لم يوفوا أجورهم فى مواعيدهم (تعطيل المرتبات) ورد الغصوب خاصة لغصوب السلطانية (مايقتطعه الولاة من ملك الغير دون وجه حق كما حدث من والد عمر بن عبدالعزيز) فإن الأولى (الحسبة) تهدف إلى النهى عن المنكر العام حتى وإن لم يقع جرم .

وقد أنشأ الإمام ديوانا للمظالم عين عليه وزيرا سهد بوداعته إلا أنا نعرف إلا شأن له بما يختصمون فيه وكان ذلك الأخ الوديع هو عوض جاد الرب رئيس قسم المراسم بالقصر كما أصدر الرئيس الإمام قانونا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حدد فى مادته الرابعة المنكرات (عدا المعاصى صغيرها وكبيرها) وهى حسب اجتهاده واجتهاد صاغة قانونه التسيب عن العمل الوظيفى أيا كان مركز الشخص المتسيب أو نوع وظيفته ، أكل أموال اليتامى أكل أموال الناس بالباطل ، الاستهانة بالشارع العام والأماكن العامة ، العادات الضارة بالصحة العامة أو بالمجتمع كغلاء المهور والبذخ والظواهر الأخرى الضارة كما حدد القانون فى مادته السابعة الأشخاص المؤهلين للقيام بالأمر بالمعروف وهم قادة العمل السياسى ، والمنظمات الجماهيرية ، المرشدون الدينيون ، أئمة المساجد والحلاوى ، مشايخ الطرق ، العلماء المتخصصون فى الشئون الدينية والدولة التى صدر فيها هذا القانون هى دولة السودان لا دولة بنى نوبه ، فما هو قضاء المظالم هذا الذى عنه يتحدثون وما هى الحسبة تلك التى بشأنها يشرعون ؟

يقول الفقهاء إن المظالم هى كل حكم يعجز عنه القاضى فينظر فيه من هو أقوى منه كظلم الأمراء والولاة وقد كان خلفاء المسلمين منذ عهد عمر يباشرون هذه المهمة فى الرقابة الإدارية وقد أفرد فقهاء السياسة الشرعية (القانون الدستورى) مثل الماوردى والفراء ـ أبوابا لقضاء المظالم ـ وكان عدوان الولاة على الرعية خاصة فى جباية الضرائب هو أكثر مايقضى فيه فى هذا الباب وقد جلس من الخلفاء لقضاء المظالم عمر بن عبدالعزيز دون أن يوليها أحدا ويعتبر كتابه إلى واليه عدى بن ارطاة الذى عنفه فيه على غلظته على الناس فى جمع الخراج واحدا من أروع أحكام قضاء المظالم (أورده أبويوسف فى الخراج ، وابن عبدالحكم فى سيرة عمر عبدالعزيز) كتب عمر لعدى يقول أما بعد فالعجب ، من استئذانك إياى فى عذاب البشر كأنى جنة لك من عذاب الله وكأن رضاى ينجيك من سخط الله إذا أتاك كتابى هذا فمن أعطاك ماقبله عفوا اقبله وإلا فاحلفه ،

«والله لئن يلقوا الله بخياناتهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم » وكان عمر بن عبدالعزيز يمارس هذه الرقابة الإدارية حتى على القضاة . فقد كتب إلى عامله فى الكوفة الذى كان كثيرا مايشاوره حتى فى أصغر الأمور "يخيل الى أنى لو كتبت إليك أن تعطى رجلا شاة لكتبت إلىَّ أضأن أم ماعز ؟ فإن كتبت بأحدهما كتبت إلى أصغير أم كبير ؟ فإن كتبت إليك بأحدهما كتبت أذكر أم أنثى ؟ فإذا أتاك كتابى هذا فلا تراجعنى من بعد فى مظلمة"

وجلس بعد عمر بن عبدالعزيز كثير من الخلفاء للمظالم ، مثل المهدى وهو أول من جلس للمظالم من بنى العباس ، فالهادى ثم الرشيد ، وكانوا فى بداية عهدهم يجلسون لها فى المساجد إلى أن جاء الهادى فجعل لها دارا طورها المهدى وبنى لها قبة فأسميت الدار قبة المظالم ، وتطور أمر دار المظالم فأصبح اسمها فى دمشق دار العدل على عهد نور الدين بن زنكى . وذهب الأيوبيون خطوة أخرى فأقاموا على عهد الظاهر بيبرس دكة عالية يقف فيها المظلوم ويصيح بدعواه فسميت دكة من ناداك ويبدو أن ملوك الفنج قد أخذوا هذا التقليد عن الأيوبيين إذ يروى كاتب الشونة فى مخطوطته عن السلطنة السنارية والإدارة المصرية أنه كان لقصر نادى أبو دقن أبواب تسعة ، تفتح كلها فى حائط واحد مستقيم وأمام هذه الأبواب سقيفة بعمدان ، وفيها دكة عالية تعرف بدكة من ناداك وشرح كاتب الشونة فى هوامش كتابه بأنها دكة من ينادى لسماع شكواه أى المكان المخصص لسماع الشكوى ..

وكما هو الحال فى القضاء فقد حدد الفقه الدستورى الإسلامى شرائط صارمة لولاية المظالم يقول الماوردى حول صفات ناظر المظالم بأن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر عظيم الهيبة ، بالغ العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع لأنه يحتاج فى نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة ، وجليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة كثير الورع الذى يملك سطوة الحماة وتثبيت القضاة فى دولة الصحوة الإسلامية فى السودان كان هو أخونا الوديع عوض جاد الرب أفيملك أحد أن يحاجنا من بعد فى دعوانا بأنا كنا نعيش فى مسرح اللامعقول ؟

أما الحسبة فقد كانت مدار بحث مستفيض عند الفقهاء كما كانت مجال رواية عدد كثير من المؤرخين فقد كتب عنها ابن خلدون فى (المقدمة) وهو يعتبرها وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين وخصص لها النويرى صاحب نهاية الإرب فى فنون الأدب فصلا كاملا كما كتب عنها الامام الغزالى فى (الإحياء الجزء الثانى) والقلقشندى فى (صبح الأعشى) والمقريزى فى (إغاثة الأمة) وقد عرفت واجبات الحسبة عند الولاة المسلمين منذ عهد الرسول (ﷺ) إلا أنها لم تسمَّ بهذا الأسم إلا فى العهود المتأخرة وابتدع العباسيون صيغة معينة لتوليتها اسموها بالتوفيقات إلا أن تطور الحسبة بوجهها المعروف عند متأخرى الفقهاء لم يتم إلا فى العصر الأموى الثانى بالأندلس .

ومن أقدم ماكتب عن الحسبة كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي الذى نشره المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ويعتبر نشره واحدا من الإنجازات العلمية الكبرى لذلك المعهد وتجيء أهمية الكتاب فى أنه أول كتاب مستقل عن الحسبة تناول إدارة المدن ، والنظافة العامة ، والموازين والمكاييل ، واقضية الأسواق وقد أثر هذا الكتاب الحسبة الذى ظل مجهولا لأمد طويل ، على الدراسات اللاحقة حول الحسبة مثل رسالة ابن عابدين فى القضاء والحسبة (وقد حققها المستشرق بروفنسال) وكتاب الاحتساب للإمام الناصر للحق الأطروشي ، وقد حققه وقدم له البروفيسور سارجنت وبجانب كتاب احكام السوق ليحيى بن عمر احتل مؤلف إسلامي اخر حول الحسبة مكانا مرموقا لأنه كان يعكس النظرية والممارسة معا ، ذلك الكتاب هو نهاية الرتبة فى طلب الحسبة والذى ألفه محمد بن بسام ، وقد ولى ابن بسام الحسبة بمصر فى مدينة تنيس

وتعرف المعاجم الاحتساب بأنه طلب الأجر (ابن منظور) والاسم حسبة (بالكسر) وهي الأجر كما يعرفها اخرون بأنها حسن التدبير (الزبيدى فى تاج العروس) واحتساب الشيء عندالله هو ادخاره عنده . وعلى أى فالحسبة عند الفقهاء هى الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهى عن المنكر إن ظهر فعله ، وهى مقصودة لوجه الله تعالى وكانت دعاوى الحسبة تتناول عديد القضايا فى كل فعل يمس النظام العام مثل التدليس فى البيع ، والتطفيف فى الكيل وتنظيم الأسواق وتحديد مناطق الصناعات كالحدادة مثلا ، ومنع الحمالين من إرهاق الدواب عملا بما دعت له السنة من الرفق بالحيوان ففى الحديث الشريف "دخلت امرأة النار فى هرة حبستها لا هى أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض" . وفى الحديث "أيضا من سقى كلبا ظمآن فشكر الله غفر الله له قيل النا فى البهائم أجر يارسول الله قال فى كل كبد رطبة أجر" . وقد أورد المؤلفون حول الحسبة تفصيلات ممتعة عن أساليب ضبط النظام ففى فصل الخبازين فى كتاب ابن الأخوة القرشي الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (معالم القربة فى أصل الحسبة) قال "ينبغى ان يأمرهم المحتسب برفع سقائف أفرانهم وان يجعلوا فى سقوفها منافذ واسعة للدخان ويأمرهم بكنس بيت النار فى كل تعميره ، وغسل المعاجن وتنظيفها ، ويتخذ لها اغراشا كل يرش عليه عودان مصلبان لكل معجنة ولا يعجن العجان بقدميه ولا بركبتيه ولا بمرفقيه لأن فى ذلك مهانة للطعام . وربما قطر فى العجين شيء من عرق إبطيه أو بدنه ولا يعجن إلا وعليه لباس ضيق الكمين ويكون ملثما أيضا لأنه ربما عطس او تكلم فقطر شيء من بصاقه أو مخاطه فى العجين"

ونجيء إلى سودان الصحوة نرى كيف ادرك إمامها وقساوسته مفهوم المظالم فانتدب له من انتدب ، أو كيف فهم قضية الحسبة فأوكلها ، بين من أوكل لائمة المساجد ، والمرشدين الدينيين وجماعات الأمر بالمعروف التى نهدت تطارد النساء وتقتحم مجالس الطرب التى يستروح فيها الناس من عناء الحياة المجدبة ، مما يعكس فهماً متزمتا للدين ، ونظرة خانقة للطهر ، ولعلنا نعود فى هذا المقام إلى

ماأورده أبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني) وهو يروي عن يحيى المكي المطرب حيث قال "لقيت الإمام مالك وجماعة من فقهاء المدينة ومكة يسمعون الغناء أحيانا وأدركت جماعة من أهل العلم يتشددون في إنكار السماع ، على رأسهم من سيرين وأدركت آخرين يتساهلون في المعاني لا يطعن عليهم أحد ، حسبك منهم الحسن البصري والشعبي ، والنخعي" . وعلى كل فحتى في حالات ظهور المنكر فقد استنكر الفقهاء تعقب الناس ، والتجسس عليهم فها هو الإمام الغزالي يقول في فصله عن الحسبة في (الإحياء) "واجب المحتسب أن يحتسب كل منكر موجود في الحال ظاهر للمحتسب دون تجسس" ولاشك أن اجتهاد الإمام الغزالي هذا أقرب إلى روح الإسلام من علواء أهل الصحوة لاستهدائه بالحديث الكريم "أيها الناس ان لكم أن تنتهوا عن حدود الله فمن أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدي لنا صفحته أقمنا عليه الحد" رواه مالك في الموطأ ولكن ماحيلتنا مع تجار الدين ما أرادوا بحدود الله إلا استخدامها مطية للتشهير بعباده وما حيلتنا مع إمام يقول في خطابه المشهود (٢٥ مايو ١٩٨٤) إن الإسلام قد نهى عن التجسس ودخول البيوت من غير أبوابها ولكننا سندخل البيوت ونتتبع الفاسدين إلخ ثم ماحيلتنا مع فقهاء رقيقي عقل يدين بعضهم رئيس القضاء لحمله العليون وكأنه قد أتى أمرا إدا وعلم الله كدت أظن يوم أن سمعت تلك الرواية المؤسية أن التاريخ قد عاد بنا إلى سودان السلطنة الزرقاء حيث كان بعض الفقهاء يتنازعون حول تحريم الدخان فقال الشيخ إدريس ود الأرباب بأنه محرم في مذهب مالك وأضاف بأن الرسول (ص) قد أخبره بحرمته ويشهد على ذلك الشيخ محمد الهميم والشيخ حسن ود حسونة . كما أن القاضي دشين الذي كان يشربه حتى مماته سيقول بحرمته إن سئل في قبره ويروي صاحب الطبقات أن المتخاصمين قد قبلوا بشهادة القاضي دشين وهو ميت في قبره فذهبوا إلى القبر ليسألوه فأجاب بأن « التنباك حرام ، كلموا الشيخ إدريس يسأل الله لي المغفرة بسبب شربي له والحكاية معلومة والله أعلم » أوما كان أحرى بفقهاء هذا الزمان أن يتركوا دشين الثمانينيات هذا يستمتع بعليونه حتى يتوفاه الله ثم يسألوا الله له المغفرة من بعد على معصيته الكبرى تلك نعم كدت أقول بأنا نعيش في سودان السلطنة الزرقاء ولكني تذكرت أنه بالرغم من كل الشعوذة التي صحبت التصوف الفونجي ، إلا أن ذلك العهد قد شهد نجوما نيرة في مجره العلم ، وشهد حكاما احتضنوا علماء زمانهم ووقروهم وسعوا وراء العلم والعلماء حتى الأزهر الشريف ، بل إن منهم حكاما متميزين مثل بادى أبودقن الذي ذهب لتحديث ملكه بنقل التجارب المتقدمة في عصره مثل تجربة قضاء المظالم .

أما إمام سودان الثمانين فقد عجز عن أن يدرك كما عجز قساوسة إسلامه المزيف عن أن يدركوا أن مفهوم المظالم والحسبة في الدولة العصرية قد تعدت حدود الوعظ في المساجد والتشهير في الطرقات . فرد المظالم في الدولة العصرية تقوم به لجان الرقابة الإدارية في المجالس التشريعية . ويقوم به القضاء الإداري

فى دار العدل ، ويقوم به المفتش العام فى التفتيش الإدارى كما أن أحكام السوق تقوم بها المجالس البلدية ، وضبط الموازين تقوم به إدارة الموازين والمكاييل بوزارة التجارة فلسنا بحاجة إلى تسميتها (دار العيار) حتى تصبح مؤسسة إسلامية . ونظافة المدن والأحياء يقوم بها ضباط الصحة فالصحة والنظافة العامة لم تعد هي إماطة الأذى عن الطريق كما كان يفهم هذا الأذى فى عهد نبي نوبه الصحة العامة اليوم هي محاربة البلهارسيا ، وهى استئصال الملاريا ، وهى الأمصال ضد التايفويد . وبنفس المعنى فإن تحديد مناطق الصناعات تقوم به لجان تخطيط المدن . كما أن سلوك المجاهدة لايقوم به الوعاظ وإنما تقوم به الشرطة العسكرية . بل إن الإرشاد والتنوير فى الدولة العصرية بصورة عامة ليس هو واجب الوعاظ وأئمة المساجد ، فقد كان المسجد فى قديم الزمان هو المدرسة وهو المنتدى وهو المحكمة وهو المنبر الإعلامي أما الآن فهناك المذياع . وهناك التلفاز . وهناك الصحافة . وهناك التربية الوطنية فى المدارس ، وكل هؤلاء وعاظ يأمرون بالمعروف أو يفترض هذا فيهم فى ظل الدولة الصالحة . وهكذا نرى مرة أخرى نموذجا آخر للاستخفاف بالدين فى تعيينات الإمام وقراراته حول ديوان المظالم . كما نرى صورا من الجهل بالمؤسسات الشرعية فى قوانينه وتوجيهاته وفى واقع الأمر فإنه بالرغم من كل دعاوى فقهاء الصحوة بأنهم قادرون على تقديم الإسلام للناس فى صورة تتفق مع العصر باعتبار أن الإسلام دين صالح حقا لكل العصور وبالرغم من ادعائهم الاعتراف بأن الإسلام لا يعرف كهنوتا كما لا يعرف رجال الدين (فكل مسلم رجل دين) إلا أنهم يتنبون بفعالهم فى كل قرار يصدرونه أن كل توجههم الديني قائم على تكريس هذا الكهنوت بالصورة التى تجعل لما يعرف برجال الدين سلطة موازية للسلطات القائمة فى كل شيء وما هذا إلا لعجزهم الفكرى عن ترجمة القديم لواقع اليوم ، وتشبثهم بصورة القديم حتى يتميزوا بها بين الناس . وكأن الإسلام هذا حكر لأحد أو أن الاجتهاد فيه وقف على أحد أو أن الرموز فيه تغني عن الجوهر

الفصل التاسع

الإسلام السودانى جذوره وحماته

« مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون »

(العنكبوت " ٤١ ")

الخلط المشين .. والتخليط المشبوه

قلنا في مقدمة هذه المقالات إن الإسلام ما كان ليستقر في وجدان أهل السودان لولا تعاليم الفقهاء والمتصوفة الأول الذين وفدوا الى ديار النوبة والمسيحية كدعاة مرشدين لا كغزاة فاتحين ولعل هؤلاء الرجال كانوا يدركون ما حاق بجيوش الفتح التي وفدت من الشمال لتخضع أهل النوبة للإسلام بحد السيف. ولم يكن سبيل هؤلاء الرجال في نشر الدين إكراها حملوا به أهل السودان على النوافل بل هداية حببت إلى قلوبهم الفروض. ومع هذا التبشير والهداية كانت المرونة ، وكانت القدوة. هذا هو المنهج الذي سار عليه هؤلاء الفقهاء بل هذا هو الأساس الذي أقاموا عليه بنيان الإسلام في السودان ، فدين الله متين لا يوغل فيه العارفون إلا برفق. ووفق هذا الإدراك الواعي لمذهب الدين وصنعت أهل السودان هؤلاء العلماء والمتصوفة لقبول كل صالح من أعراف أهل السودان وعاداتهم الموروثة التي تواطئوا عليها والتي لا تخرج عن جوهر الدين وإن خالفت بعض أحكام الشرع.

ومن جانب آخر يذهب في مطلع الكتاب إلى القول بأن السودان الذي سعى إليه هؤلاء لم تكن من الفقهاء والمتصوفة كان وصالحة من المصري وغلبة من الوثنيين بالإسلام ، على قرب منعته عن أرض السودان . لم تسبق طريقه سهولة في أوائل عهده إلى مجموعات السودان المستوطنة باستثناء أهل الشرق من البجة الذين اعتنقوا الإسلام منذ عصر المأمون في عهد مشهور هو عهد كنون بن عبد العزيز عظيم البجة بعد أن [illegible] الجهم [illegible] على وجه التحديد للمجموعات العرقية المستوطنة لا الجيوب العربية المحدودة مثل بني الذين وفدوا من اليمن عبر ميناء عيذاب أو القلة التي هبطت من الشمال لتستقر في قلب مملكة النوبة مثل بني كنز. وحتى هؤلاء الأخيرين فقد استوعبهم السودان أكثر مما استوعبوه فأخذوا الكثير من الخصائص الثقافية المحلية بما في ذلك اللغة مما نراه اليوم عند قبائل الكنوز الذين يتحدثون بلهجتهم المحلية بجانب العربية. وعلى أي فقد عاش ذلك

الجيش الإسلامي المنتصر الكبير في جيش مملكة مسيحية في وجه النوبة المسيحية التي وقفت بجانب رماة الحدق يصدون جيوش الإسلام بقيادة عبد الله بن أبي سرح حتى اضطر إلى الرجوع بعد أن عقد مع النوبة عهد ووفاق وحدد في ذلك العهد أن يبقى كل على دينه و[illegible] إلى [illegible] النوبة أعداء الإسلام من [illegible] مصر [illegible] [illegible] في هذا الاتفاق هو جزية التي لم يوفها [illegible] حقهم من دراسة مثل ذلك الحدث الذي يمكن أن يطلق عليه [illegible] [illegible] [illegible] التحرري ويروي البلاذري [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عن عبد الله بن [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الصلح بيننا وبين النوبة على [illegible] [illegible] و[illegible] وأن يعطوا رقيقا ويعطيهم بقدر ذلك من الطعام [illegible] في عهد عمرو بن العاص ويمضي البلاذري بقوله: [illegible] المهدي [illegible] [illegible] في كل سنة ثلاثمائة رأس وستين رأسا على أن يعطوا [illegible] [illegible] و[illegible] و[illegible] [illegible] البحتري بين المسلمين [illegible] [illegible] [illegible] حسب رواية البلاذري على [illegible] [illegible] الصغيرة على مملكة النوبة [illegible] [illegible] والإسلام والحمر ويؤكد هذه الرواية المقريزي في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] هذا البقط[1] على النوبة في [illegible] عمرو بن العاص بعد عبد الله بن أبي سرح - بعد فتح مصر - إلى النوبة سنة عشرين وقيل سنة إحدى وعشرين وفي سنة إحدى وثلاثين بعد حصار دنقلة ثم قرر الصلح معه على ثلثمائة وستين رأسا في كل سنة ووعده عبد الله بحمولة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وفي [illegible] [illegible] هشام البحتري [illegible] الذي صولح عليه النوبة ثلثمائة وستين رأسا [illegible] المسلمين ولصاحب مصر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ومن الشعير كذلك ومن الخمر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] النوبة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ومن القبطي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ويمضي المقريزي بقوله [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عطية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وإلى مصر [illegible] [illegible] العاص [illegible] [illegible] النوبة المسيحية وهي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الجمهور التي يحتاجون إليها [illegible] هذا هو [illegible] كما يرد البلاذري والمقريزي هم مصدرين يعتمد عليهما الموضوعي في [illegible] تاريخ هذه الحقبة وقد جاء هذا التجاوز لأحكام الشرع والذي لم يتكرر إلا المعتصم في عهد الجهاد بالسيف وفي ظل الدولة الإسلامية [illegible] [illegible] [illegible] ولاة الأمر في هذا الزمن وفي ظل الدولة الإسلامية القومية المؤقتة التي [illegible] بين المسلم والمسيحي والوثني [illegible] الحال ولاة الأمر الذين [illegible] [illegible] [illegible] على أهل السودان من غير المسلمين حكام لانفصلهم [illegible] [illegible] [illegible] بين المسلمين وأهل شمال السودان المنتصر علاقة تقوم على الإخاء [illegible] هؤلاء النصارى حتى عهد [illegible] [illegible]

---

(1) البقط هو اسم الاتفاق الذي عقد بين مملكة النوبة المسيحية وعبد الله بن أبي سرح و[illegible] [illegible]
عربية ويقال إنها تحريف للكلمة اللاتينية PACT.

على ذلك عهد عظيم النوبة للظاهر بيبرس في عام ٦٧٤ من الهجرة فقد اقسم عظيم النوبة في ذلك العهد « بالإنجيل والثالوث المقدس . والانجيل الطاهر . والسيدة العذراء ام النور . والمعمودية التي اخلصت نيتي وطويتي من وقتي هذا وساعتي هذه للسلطان الملك ركن الدنيا والدين الظاهر بيبرس » .

هذه مقدمة لحديث سيجيء وهو حديث ان واثه حديث عن نشأة الدولة الإسلامية في السودان ، وحديث عن تركيبها العرقي ثم حديث عن دور هذه الدولة او بالحرى الدول في ترسيخ الثقافة العربية واللغة العربية لغة القرآن « انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » (الزخرف ٣) ولا نهدف من وراء هذا السرد التاريخي إلا الى تبيان الخلط المستمر بين الاسلام والعروبة والخلط المستمر بين مفهومي الزنوجة والعروبة في السودان من منظور التصور الحضاري برغم ان هناك تضادا بينها ونرى انعكاسات كل هذا الخلط في مشاكل اليوم المستحرة . وصراعاته المستعرة وحتى . من بعد الحديث عن دور العلماء والمتصوفة في نشر الاسلام بالسودان . وعن تطور التصوف السوداني وعما لحق به من جهالات وبدع وعن طبيعة العلاقة بين الحكام والفقهاء والمتصوفة عبر هذا التاريخ وبهذا الجانب من المقال اهمية خاصة في دراستنا للسودان « الصحوة » الذي احتل فيه ادعياء التصوف مكانا مرموقا . لا كدعاة وناصحين وإنما كمستترقة يسترون الناس امورهم ببدع هي اقرب الى سحر الشامان في العقد منها الى التصوف الحقيقي ، تصوف المكابدة والخشية وهجر الدنيا .

ولكيما يجيء كل هذا التحليل للتصوف السوداني في اطره التاريخي والفكري الصحيح لابد من الماح الى التصوف في الاسلام ماهيته ، ونشأته ، وامتداده وانحرافاته فلمتصوفة الإسلام الاول تابعون في السودان . ولمتصوفي التصوف في إسلام العصر الوسيط اشباه يحدثنا عنهم تاريخنا ولدجاجلة التصوف في عصور الركود الفكري نظائر في سودان « الصحوة » في العقدين المنصرمين وفي الحالين الاخيرين اصبح ذلك التصوف مظهرا من مظاهر النكسة الحضارية ، والانحطاط الثقافي في المجتمع الاسلامي كما سنبين بجلاء في استعراضنا هذا موضوع العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة والحكام لكي نبين حالات التمزق التي عاشتها المجتمعات الاسلامية وما صاحبها من صراع حاد في العلاقة بين الحكام ، والفقهاء ، الصفوة ، وعامة الناس مما ادى الى بروز ظاهرة التصوف التصوف الحقيقي كرد فعل نضالي ضد الحكم والسلاطين وضد تبرير هذا الحكم من الفقهاء والتصوف المنشود كوصفة علاجية تنهى الناس عن الشقاء والمعاناة

تصوف الزهادة والعلم

حظي موضوع التصوف بحظ وافر من الدراسات التي قام بها الدارسون القدامى والمحدثون ، المسلمون منهم والمستشرقون . ونحن نذكر من بين مؤلفات

القدامى كتاب (اللمع) لأبي نصر السراج و(الرسالة القشيرية) لأبي القاسم بن هوازن القشيري باعتبارهما أهم دراستين للتصوف أكثر منهما تسجيلا لخطرات متصوفة . كما نشير من المحدثين الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن تاريخ التصوف الاسلامي بجانب تراجمه لما كتبه المستشرقون حول التصوف وموقف الدكتور زكي مبارك (الاخلاق عند الغزالي) و(التصوف الاسلامي) ويتميز زكي مبارك بأنه لم يكتف مثل أنداده بالبحث والاستقراء بل قاده حرصه على الوصول الى الحقيقة الى الانضواء تحت لواء الصوفية حتى يصل إلى حقيقة أمرهم ، وحتى لايصدر حكما على تجربة دون أن يعيشها ويعايشها . وترقى بينهم حتى أصبح خليفة للسادة في سنتريس ولكن سرعان ما ترك مبارك السادة عندما تبدى له أن خير المتصوفة لا يوثق مقالهم ويروي زكي مبارك قصة تركه للسادة ويقول (إنه كان يجلس امام الشيخ الصاوي شيخ الطريقة وهو يضع رجلا على رجل فغضب الشيخ لانه رأى في سلوك خليفته تعاظما) ويقول مبارك (حاسبت نفسي فرأيت أني أفعل ذلك عن عمد ثم خطر لي أن الصوفية إنما يدعون علم القلوب . فلو كان ذلك الرجل من المتفهمين لما أخذني على هفوة شكلية لم يكن لي في وقوعها قصد لم يسبقها سوء نية فاقتنعت أن الصوفية أرباب ظواهر وإن ادعوا انهم أرباب قلوب » .

ويحسن أن نبدأ بالإشارة عابرة الى أصل الكلمة نفسها لأن كلمة التصوف كانت محل تخريج واستنتاج ومحور جدل لاحد بين كل الدارسين لموضوع التصوف الإسلامي من القدامى والمحدثين ، ومن المسلمين والمستشرقين . فمن بين هؤلاء من سعى لأن يجد للكلمة أصلا في اليونانية ومنهم من ربطها بقبيلة عربية معينة هي بنو صوفة ، ومنهم من نسبها لصوفة الرقبة ومنهم من ادعى أنها من الصفاء « صافي فصوفي لهذا سمي الصوفي » بيد أن جماع الرأي الذي يدعمه المنطق التاريخي ويسنده المنحى اللغوي هو الرأي الذي قال به الصوفي الكبير أبو نصر السراج في كتابه (اللمع) وأخذ به أغلب الباحثين ألا وهو اشتقاق الكلمة من الصوف لباس الأنبياء وشعار الناسكين المتنسكين .

هذا ما كان من أمر الاسم أما الجوهر فهو شيء أبعد ما يكون عن الظواهر والرسوم حتى مظهر النسك ورداء الناسك فجوهر التصوف هو الانخلاع عن الدنيا والهروب الى الله من عرضها الزائل حتى يملك الصوفي الوجد به عما عداه فالشبلي مثلا يصف التصوف بأنه (عصمة عن رؤية الكون) . وسمنون يبسطه بقوله (هو الا تملك شيئا ولا يملكك شيء) والجنيد ، صاحب مذهب وفن ، يقول (هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به) كما يقول انه (ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع) . ويعتبر الإمام الغزالي التصوف ضربا من الطهارة . وللطهارة مراحل اربع اولها معرفة الفقه وثانيها تطهير الجوارح من الآثام وثالثها تطهير القلوب من الرذائل ورابعها تطهير السر عما سوى الله . ويقول الغزالي إن اهل الظاهر لايفهمون من الطهارة إلا الوضوء وغسل النجاسة . ولم يكن هذا التطهير والانخلاع عن الدنيا عند المتصوفة لأن خلوا من العمل الصالح بل كان هروبا بصاحبه حين كثر الفعل على فساد الحكام واستخدام الفقهاء امام الشبهة وتبرير

بعضهم بكل ما يعرفون عن هؤلاء الحكام بعصبة من فسق و انحراف [illegible] وجوه العمل الصالح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

كان المجتمع الإسلامي يعيش آنذاك [illegible] الفاحش بين الناس وبينهم [illegible] وكثير منهم [illegible] على الدرهم [illegible] في حلبة [illegible] والصبر والتعذيب [illegible] وقد كانت هذه الحقيقة [illegible] الناس [illegible] إلى شعور عام بالإحباط [illegible] الإسلام [illegible] وكثير [illegible] حركات الاستبداد [illegible] والأمور [illegible] بين هذين الاتجاهين [illegible] إلا [illegible] الضرورية مع مضيهم فى طريق الحق والخير

[illegible] هذه الحقبة من [illegible] منعزلة عن الناس [illegible] في [illegible] المتصوفة الطبقة الأولى [illegible] الكراسات [illegible] واحدا من هؤلاء المتصوفة [illegible] فكيف يمكن له [illegible] الرسول الكريم [illegible] من [illegible] ١٩٨) [illegible] هؤلاء الفقهاء المتصوفة [illegible] فالله [illegible] رسول الله رجلا [illegible] الله [illegible] من الناس بالتزين وانتقاء الملبس ، ويروى أن فرقدا السبخى وهو واحد من تلاميذ الحسن [illegible] شيخه على ذلك ، وكان فرقد هذا كثير المشاكسة لشيخه . فقال له الحسن [illegible] يا فرقد [illegible] الحرير ، إن الله جميل يحب الجمال »

لقد كان على المتصوفة [illegible] الناس [illegible] الفقهاء [illegible] الولاة [illegible] الإسلام [illegible] للسلاطين ما حرم الله [illegible] الهروب من مشاكل الناس لأن هؤلاء المتصوفة [illegible] الصوفية [illegible] بكلمة الحق [illegible] على الناس [illegible] كالحلاج والوراق [illegible] حتى [illegible] الشيخ الإمام محمد عبده [illegible] هؤلاء المتصوفة [illegible] الخالص الذي هو [illegible] وقد ظهر ذلك التصوف

في القرون الأولى للإسلام [illegible] عصر كان المتصوفة [illegible] الأخلاق وتهذيب النفوس وترويضها بالعمل [illegible] . ويحسن [illegible] المتصوفة المجتهد [illegible] الفقهاء [illegible] سياسة [illegible] المسببات ثم عرفوا كيف [illegible] الأحكام الشرعية [illegible] الحكم [illegible] كيف يجعلون الأمراء والحكام [illegible] الدين والسياسة [illegible] الأمراء [illegible] لتأييد سلطانهم [illegible] الشرع [illegible] في كثير من [illegible] الأحكام الشرعية [illegible] الأولى [illegible] الناس

[illegible] الأولى من المتصوفة [illegible] وقد اعتزل الحسن [illegible] والتعليم [illegible] الحسن [illegible] العسكري على الفقهاء الذين لا ينعقدون [illegible] ولا يكفون ألسنتهم عن أعراض الناس [illegible] فرقدا السبخي [illegible] الحسن في مجلسه [illegible] الفقهاء الرأي [illegible] الحسن [illegible] الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة ، البصير بدينه ، المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم [illegible] الحسن في فقهاء زمانه [illegible] علماء عصره من أهل السنة والشيعة معا على [illegible] في مجلس الحسن بالرغم من حملات الفقهاء عليه حتى ذاع اسمه في الآفاق [illegible] الحلقات [illegible] المتصوفة الأوائل الذين [illegible] ومالك بن دينار ، وفرقد السبخي ، وفضيل بن عياض .

ولم يكن الحسن [illegible] بعيدا عن هموم الناس [illegible] كان بعض المؤرخين قد أخذوا عليه [illegible] الاعتصام [illegible] ثورة [illegible] الأشعث) [illegible] على قوله [illegible] ، أن [illegible] الأمويين [illegible] لم يكن حوارا ولا مهادنا [illegible] ويشهد على ذلك [illegible] أيام [illegible] هبيرة والي البصرة في عهد يزيد بن عبد الملك [illegible] أبو هبيرة ثلاثة من علماء البصرة هم الحسن والشعبي وابن سيرين ليسائلهم عن [illegible] يزيد [illegible] الشعبي وابن سيرين [illegible] الحسن [illegible] يقول لابن هبيرة « خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . إن الله يمنعك من يزيد وإن يزيد لا يمنعك من الله ، وأوشك أن يبعث إليك ملكا [illegible] ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك ثم لا ينجيك إلا عملك [illegible] كان الحسن [illegible] من الحجاج (ومن الذي لا يحذر الحجاج الذي لم يرعو عن هدم الكعبة) إلا أنه كان أمينا مع نفسه ، وصارما في كل مقولاته لدى الأمويين [illegible] معهم [illegible]

الصادحة لعمر بن عبد العزيز والتى ورد ابن الجوزى طرفا منها فى كتابه (سيرة عمر بن عبد العزيز) .

إن وقفت عند الحسن البصرى وقفة ضرورية لكيما ندرك ما طرأ على التصوف الإسلامى ، فيما بعد من انحراف وتشويه خاصة بعد نهاية القرن الثالث الهجرى فقد كان تصوف الطبقة الأولى والتى كان الحسن شيخها ورائدها تصوفا فيه « بصارة الزهد وقشعريرة الورع وحصر القلق الملهم » على حد قول الدكتور بدوى . وكان مسعى هؤلاء المتصوفة هو البحث عن الحق المطلق عبر الاتصال بين العبد والرب اتصالا وجدانيا لاعقلانيا . ومع هذا فقد سعى الحسن وبعض ممن جاء بعده من المتصوفة مثل أبى حامد الغزالى وأبى القاسم القشيرى لعقلنة هذا التصوف . والحسن والغزالى والقشيرى بصورة أقرب هم الاستثناء لا القاعدة بين المتصوفة إذ قلما لجأ المتصوفة الآخرون إلى استكشاف الحق بالدليل والبرهان ، بل كان سبيلهم إليه هو الموجدة والعيان . كما كان جل حديثهم عن أعمال القلوب فالذى يقرأ السراج (كتاب اللمع فى التصوف) يلمح إشارات عديدة إلى مناهج للوصول للحق لا تخضع أى واحد منها للتحليل العقلانى مثل : اليقين ، التوكل ، الرضا ، الإنابة ، الاعتبار ، الخوف ، الصبر ، الشوق ، الوجد ، والحياء ، والإجلال . وبالرغم من أن السراج قد أورد كل واحدة من هذه الحالات وهو يستنبط لها سندا من الكتاب فإنها جميعا حالات نفسية يصعب تحديدها تحديدا علميا . وذهب الدكتور بدوى لتسمية هذه الحالات بالغموض عند المسيحيين الأوائل . والغموض هو رؤية الحق عبر الصفاء الذى يتحقق بمجاهدة النفس لا عن طريق البرهان .

صراع الفقهاء والمتصوفة :

ولم يبدأ الصراع الحقيقى بين الفقهاء والمتصوفة إلا عندما ذهب الأخيرون للقول بأن الاتصال بين الحق والعبد قد يبلغ درجة الاتحاد بينهما وكانت قمة هذه الدعوى هى قول الحلاج : "أنا الحق" .

مزجــــت روحــك فــى روحـــى كمـــا
تــمـزج الخـمـر بالمـــاء الـزلال
فـــإذا مســـك شـــىء مســـنى
فــإذا أنت أنـــا فـــى كـل حـــال

ولم يكن الحلاج نسيج وحده فى هذا المضمار فقد ذهب مذهبه كثير من المتصوفة إلا أن نظرتهم للاتحاد الإلهى كانت تتفاوت فى عمقها كما تتباين أساليب التعبير عنها . فمنهم من كان اتحاده اتحادا بالاستغراق فى الذكر ، ومنهم من كان اجتماعه مع الحق بالمعانى ، ومنهم من عايش الاتصال بالحنين والوجدان وهذا هو حال المتصوفة منذ عهد ابن الدمينة شاعر الوجد الصوفى

وانـــى لأستحييـك حـــتى كـــأنـما
عـــلى بظهـــرى الغـــيب مـــنك رقيب
ولـــو أننى أستغفـــر اللـه كلـــما
ذكـــرتك لـم تكتب عـلى ذنـــوب

وعبر عن أهل المعانى الصوفى الجنيد تعبيرا جزلا رائعا بقوله :

ونحققتك فى سرى
فناجاك لسانى
فاجتمعنا لمعان
وافترقنا لمعان
إن يكن غيبك التعظيم
عن لحظ عيانى
فلقد صيرك الوجد
من الأحشاء دانى

كما عبر السهروردى المقتول عن أهل الحب والوجد الفصيح وهو يقول :

ابدا تحن إليكم الارواح
ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب اهل ودادكم تشتاقكم
وإلى لذيذ لقائكم ترتاح
وا رحمتا للعاشقين تكلفوا
ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم
عند الوشاة المدمع السفاح

بيد أن متصوفة آخرين قالوا أو كادوا يقولون بالاتحاد الحسى بين الله وبينهم ، ومن هؤلاء البسطامى ، وذو النون المصرى وابن عربى . ويمثل الاخير مدرسة صوفية تميزت بمنحها المنفرد . فابويزيد البسطامى مثلا يقول عن الحق عز وجل " رفعنى مرة فاقامنى بين يديه وقال لى يا ابا يزيد إن خلقى يحبون ان يروك فقلت زينى بوحدانيتك ، والبسنى انانيتك ، وارفعنى الى احديتك حتى اذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون انت ذاك ولا اكون انا هنا " اما ابن عربى فقد كان اكثر حيطة ، واشد حذرا وهو يقترب من موضوع الاتحاد . فافكار ابن عربى فى واقع الأمر ، كانت تعبيرا عن توجه فلسفى له جذوره فى الدين الا وهو وحدة الوجود . وبهذا فقد يفيد ان نقف بعد قليل عند هذين المعلمين فى تاريخ التصوف الاسلامى الحلاج وابن عربى . فكلا الرجلين متصوف صادق فى تصوفه ، وكلاهما متصل من اجل الناس ، الحلاج باختياره للمستضعفين ، وابن عربى بمصاحبته الداوية للحاكمين وكلاهما استبد الفقهاء ، الحلاج باعتزالهم ، وابن عربى بالزراية بهم وكلاهما قد دفع ثمن هذه المواقف ، الحلاج بروحه ودمه وابن عربى بما تعرض له من تنكيل وتشهير وتشريد . وفى واقع الامر فان المتصوفة اغلبهم كانوا ضحايا خلافهم من الفقهاء ، مرة باثارة هوس العامة ضدهم ، ومرة باتهامهم بالكفر والمروق ومرات

الحسد ... الحكايات حصن من حصون الله تعالى يقوى بها قلوب المريدين

ولا مشاحة أن في نقد الفقهاء ... هذه البدع والأباطيل ... وتعد المناظرة الفكرية بين المدرستين إلى القرن الرابع الهجري حين ... ابن ... الحنبلي كتابه (...) وأبرز فيه كل البدع والأهواء ... وتعد ... القرن السادس الهجري في كتاب ... فقد ... في التصوف ... فيما ... أسماء ... دعوى ... الشريعة برياضة النفس ... وقوله ... إن الشرع لم يقل بهذا ... شهوات حقيقة وحقيقة ... موضوعية ... عوام ... مذهب المتصوفة من أن هناك علم شريعة (وهو علم الفقهاء) وعلم حقيقة (هو علم المتصوفة) ... ومن حقه ... كل من رام الحقيقة في غير الشريعة ... لإلصاق التهم بالمتصوفة وهو يعيب عليهم الرقص ... ومصاحبة العلماء . وكان في هذا ... ابن حزم ... من خطورة دعاوى المتصوفة على العامة الذين لا يفهمون من الشرع إلا ظاهره إلا انه لم يذهب مذهب ابن الجوزي في التعصب بل قال : إن طائفة منهم قالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وحلت لهم المحرمات كالزنى والخمر . (الملل والنحل) .

ولكن أكثر الفقهاء موضوعية في القرن ... من قضية التصوف كان هو الإمام ابن تيمية . ومع أن ابن تيمية قد اعتبر الحلاج زنديقا ... دعواه هذه ... الجنيد الحلاج من حلقته (وقد ... الحلاج في حلقة الجنيد) إلا أنه اتخذ موقفا وسطا بين الذين يحسبون المتصوفة خارجين عن السنة وأولئك الذين يحسبونهم ... الطرق . قال الإمام : ... والصواب أنهم قوم مجتهدون في طاعة الله ... فيهم الصديق والتقي وقد صنف الصوفية ثلاث أصناف : صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسوم - أي المتكلفون ... كما أقر ابن تيمية بكرامات الأولياء دون أن يجعل لهم مرتبة فوق مرتبة الأنبياء ، ودون أن يحسب خرافات أهل السحر والخوارق . وعلم الغيب ضربا من الكرامات ويقول ابن تيمية : إن الرجل لو طار في الهواء ومشى على الماء لم يثبت له ولاية ولا إسلام حتى ينظر وقوفه على الأمر والنهي . (الفتاوى الكبرى) كما استنكر ابن تيمية الاستغاثة بالأولياء لأن الذي يستغاث به هو الله « إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين » (الأعراف ١١٤) . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » (الإسراء ١١٠) كما نهى عن التقرب إلى الله بالموتى . فالتقرب بالأولياء واجب إن كان تقربا بالاهتداء بهم وانتهاج مناهجهم لا تقرب عبادة . وفي هذا يقول ابن تيمية : إن من اعتقد أن في النذر للقبور نفعا أو أجرا فهو ضال جاهل . وكذلك أنكر جعل القبور مساجد مستشهدا بما جاء في الصحيحين عن عائشة : « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » وقد روى هذا الحديث الشريف عن رسول الله (ص) عند موته

ولهذا دفن في حجرة عائشة حتى لاتصبح قبره مزارا وظلت الروضة النبوية منفصلة عن مسجد الرسول (ص) لايدخلها أحد . ولايتمسح شخص بقبره حتى عهد الوليد بن عبد الملك ومن جانب آخر شكك ابن تيمية في مقولة المتصوفة حول النبي الجوال . نبي الله الخضر . ففي قول لإمام المجتهد إن الخضر هذا إما ظن أو حقيقة فمن كان ظنا فالظنون أوهام . وإن كان حقيقة فلاشك انه قد مات فالحي الدائم الذي لايموت هو الله ولم يقف إمام أهل السلف عند هذا بل بلغت غضبته على سعودة وأوهام الصوفية ذروتها في كتابه (الفرقان بين أولياء الرحمة وأولياء الشيطان) والذي خص فيه الرفاعية بنصيب كبير

ولم يكن النقاة من المتصوفة أقل إدراكا من الفقهاء لامر الخرافات التى اساءت إلى جسمهم فالجنيد . مثلا يقسم الصوفية إلى طبقات ست هي : الأولياء وأهل المعاني . وأهل الصفاء . وأهل الحظوة يظهرون ويغيبون أما الطائفة السادسة فلا يؤبه لأقوالهم . ولايسار لأمثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم أهل الكف الخجاب كما أن السراج قد أنكر على المتصوفة دعاوى الاتحاد والحلول وتفضيل الاولياء على الانبياء . ورفع التكاليف وقد ذهب هذا المذهب المؤرخ العربي الموسوعي ابن النديم حين ذكر في الفهرست أن المتصوفة طوائف أعلاها السياح والزهاد . ومنهم العباد وأخرهم المتكلمين على الخطرات والوسوس وقد عرفنا في أخريات أيامنا كثيرا من أهل الكف . وأكثر منهم من المتكلمين على الوساوس والخطرات .

التصوف .. والاكتئاب الجماعي :

ولاشك في أن مظاهر الانحراف التى عششت لتصوف الإسلامي منذ نهاية القرن الثالث الهجري وبلغت ذروتها في العصرين الايوبي والمملوكي كانت انعكاس لوضع احتماعي واقتصادي متردٍ فهي في جانب منها محاولة من البؤساء الذين مرقهم الاحباط للهروب من واقعهم المنكوب وهي في جانب آخر مؤامرة مقصودة من جانب الحاكمين واياديهم من دعاة التصوف لإلهاء الناس عن قسوة المعاناة بادمان التصوف وقد وصف واحد من كبار اساتذة التاريخ الإسلامي المعاصرين (الدكتور حسين مونس) هذا اللون من التصوف الإسلامي بأنه وصفة شعبية لمعالجة حالة اكتئاب جماعي . فإن كان الموسرون قد وجدوا ما يخرجهم من حالة الاكتئاب هذه بالانغماس في الخمور والقيان والغلمان . فإن البؤساء لم يكن في مقدورهم إلا الانغماس في ما يلهيهم عن واقعهم الكالح فالتصوف ـ حسب قول الدكتور المؤرخ ـ نتاج طبيعي « لظروف السياسية والاجتماعية السيئة التى عاشت فيها شعوب أمة الاسلام من منتصف العهد الراشدي وهي ظروف جعلت تسوء عاما بعد عام فإن كان المسلمون انصاف تعساء في العصر الاموي فقد اصبحوا تعساء في العصر العباسي الاول . وتعساء بؤساء في العصر العباسي الثاني . فتعساء بؤساء فقراء الى بداية العصر العثماني . ثم

بوساء فقراء أسقياء بلا امل فى النجاة الى مطالع العهد الحديث » (مجلة أكتوبر ١٩٨٤/٦/١٠) .

واراء بروز هذا التصوف المسود والذى كثيرا ما غض عنه الحاكمون الطرف ، مع كل ما صحبه من إباحة . لا لسبب إلا لإلهاء الناس به عن واقعهم المعيشى . لم يكن غريبا ان يصبح التصوف معبرا للدروسة والشعوذه . بل الفسوق وكانت قمة هذا الفسوق هى طوائف الحشاشين من دراويش الشام الاناضول ، مثل القلندرية ، والحيدرية وقد ذهب الاخيرون مع قولهم بحرمة الخمر ، الى تحليل المخدرات ومنادمة العلماء وكانوا يسمون الحشيش الاخضر مداعة حيدر وحيدر هذا هو شيخهم . يقول شاعرهم محمد الدمشقى :

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر
معنبرة خضراء مثل الزبرجد
يعاطيكها ظبى من الترك أغيد
يميس على غصن من البان أملد
هى البكر لم تنكح بماء سحابة
ولا عصرت يوما برجل ولايد
ولا نص فى تحريمها عند مالك
ولاحد عند الشافعى وأحمد

ما التصوف النفاق وتصوف الدروشة والطفيلية أو ما أسماه ابن تيمية تصوف الاسترزاق والرسوم فقد اصبح ظاهرة ملازمة لمجتمع الإسلامى فى كل الفترات التى انحط فيها ذلك المجتمع إلى وهاد الجمود الفكرى حتى صار هنه فى غيابات الكرى ، او غشيتهم جائحة من طغيان السلاطين حملت الناس معها على الانحدار الخانع والصمت الحزين وهم على الذل يقيمون وكثيرا ما انحرف فى هذا التصوف رجال صادقون ظنوا انهم قد أصبحوا بتصوفهم هذا فرقة ناجية . وهم لايدركون ان جوهر الهروب الى الله عند المتصوفة الاول كان هو النضال ضد النفس وضد الطغيان والبهتان فى وقت معا ضد طغيان الحكام ، وبهتان الفقهاء فلو كانت كل مكابدة المتصوف هى الإيغال فى التعبد الشكلى لكان هذا المتصوف الى الضلالة اقرب اذا لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر ، لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر هو « القطب الاعظم فى الدين » وقد روى عن عبد الله بن مسعود انه عندما وفد إلى الكوفة غشى مسجدا فرأى حلقا يسبحون مائة ويكبرون مائة ويحمدون مائة فقال « ياقوم والله لانتم على ملة هى اهدى من ملة رسول الله او مفتحمو باب ضلالة

فى ظل هذا الواقع الاجتماعى المتردى استشرى التصوف الطفيلى والذى يتمثل فى لبس المرقعات ، والتسول ، والرسوم التى لامعنى وراءها ، والصرخات الجرساء التى لاتصدر إلا ممن بهم مس وازدهر هذا اللون من التصوف كثر ما ازدهر فى عهد الأيوبيين بمصر والذين أسسوا لهم دارا اسموها « خانقاه وجعلوا لهم نقيب

[illegible] وقد وصف
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لايملك أن يدعى الاستغناء عنه .

هذا هو [illegible] التصوف الإسلامي [illegible] التصوف [illegible] وهما الحلاج وابن عربي

الحلاج .. صوفي العامة :

ظهر الحلاج في عهد بؤس وبلوى تماما كاحر أيام النميرى بالسودان . فقد كان ذلك العهد عهد قحط وقنوط ، وعهد ثورة تحتمر وعهد دولة تترنح ، وبين المستضعفين في ذلك العهد عاش الحلاج يهيم في الأزقة ، ويتوسد الغبراء أمام حوانيت بغداد مع الفقراء والمساكين وأبناء السبيل ، فذعر منه الحاكمون ، واستنكر ذيوع الفقهاء كانت مواجيد الحلاج الفوارة هي حديث الناس . كما أصبحت شطحاته المبهمة أقاصيص المجالس ويعرف السراج المواجيد بأنها « عبارة مستغرقة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته » بيد أن تحامل الحكام على الحلاج لم يكن بسبب مواجيده وشطحاته وإنما لخطراته وإيماءاته التي كان يصفع بها الحكام والفقهاء على السواء ففي ذلك الجو المكفهر أقدم حامد بن عباس وزير الدولة على اعتقال الحلاج حتى يلهي الناس عما هم فيه من ضنك بأنباء مصرعه وحتى يصبح قتله عبرة لمن عداه فقبض على الحلاج وإمعانا في التشفي صلب ثم حرق وذريت جثته رمادا في نهر دجلة ، علما بأن الرسول (ص) قد نهى عن المثلى ولو بكلب عقور وما اهتز الحلاج عند صلبه . فقد كان صادقا في وجده ، بل قال « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تقربا إليك فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا مافعلوا . ولو سترت عني ماسترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت » . كانت شجاعته هي شجاعة الصوفي المستغرق في مواجيده ، والذي تستوي عنده الحياة والموت . فعند هؤلاء لايعني الموت أكثر من انتقال من مكان إلى آخر ولمثل هذا ذهب واحد من أنداد الحلاج هو السهروردي المقتول عندما لقى مصرعه بأمر صلاح الدين الأيوبي :

قـــل لأصحـــابـي راونـــي ميتــا
فبكــونـــي إذ راونـي حـزنـــــا
لاتظنــــونـي بـأنـــي ميـــت
ليـــس ذا الميــت والله أنـا
فـاخلـعــوا الأنفـس من أجسـادهـا
فتـرون الحــق حقـا بينـــا

لاتـرعـكـم سكـرة المـوت فمـا
هـى إلا انتقـال مـن هنـا

واختفى ذكر الحلاج بعد موته بسبب من ذلك الرعب الذى ولج فى النفوس ، حتى إن اسمه أزيل من بين طبقات الصوفية ، دون أن يشفع له دوره فى نشر الإسلام فى الهند ، فقد نما الإسلام وترعرع فى إقليم كجرات فى حلقات الحلاج ، تماما كما انتشر الإسلام فى جزر المالديف فى حلقات مالك بن دينار. اختفى ذكر الحلاج ومؤلفاته لقرون حتى أعادها إلى الحياة المستشرقون الذين انهمكوا فى دراسة التصوف الإسلامى مثل البروفيسور نكلسون أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كامبردج والذى قدم لنا كتاب اللمع لأبى السراج ، وآسين بلاثيوس الأسبانى الذى كشف لنا عن وجه جديد لمحيى الدين بن عربى بعيدا عن علواء فقهاء الذين كفروا الشيخ محيى الدين ، ولوى ما سينيون الذى اكتشف الحلاج من جديد ، وبدرس الدنماركى الذى أخرج لنا كتاب طبقات الصوفية للعالم المحدث أبى عبد الرحمن السلمى بعد أن ظل الكتاب محفوظا عبر السنوات فى خزانة بايزيد باسطنبول

كتب ماسينيون كتابه الفريد (عذاب الحلاج) (La Passion dal Hallaj) كما ترجم له كتاب (الطواسين) والطواسين جمع بين حرفى الطاء والسين ويشير الحرف الأول منهما إلى الطهارة (أى طهارة الأزل) كما يشير الحرف الثانى إلى السماء (أى التجلى المطلق) وينقسم الكتاب إلى عدة طواسين مثل طاسين الزاج ، وطاسين القلم ، وطاسين الصفوة ، يتقدمها جميعا طاسين النبوة الذى يكشف عن إيمان الحلاج بالله ورسوله ، كما يعبر عن زرايته بالفقهاء الذين يكتمون الحق. يقول الحلاج عن النبى (ص) « ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته ، حضر فأحضر ، وأبصر فخبر ، ما عرفه عارف إلا جهل وصفه « والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (البقرة ١٤٦) وكما لم يقدح الحلاج فى النبوة لم ينكر أو يتنكر للأحدية ، فمعاناته النفسية كلها كانت معاناة من يسعى للاقتراب من الله وهو يدرك بأن القربى لاتقود إلا إلى حيرة حول كنه الذات والصفات تكاد تقارب التلبيس

حسـبـى لـك تقـديـس
وظنـى فيـك تـهـويـس
وقـد حيرنـى حـب
وطـرف فيـه تقـويـس
وقـد دلّ دليـل الحـب
أن القـرب تلبيـس

إن عماد فلسفة الحلاج هو أن معرفة الحقيقة لاتجىء بالعبادة المظهرية وإنما تجىء بالخلوص والطهر الداخلى ، فالخلوص وحده يحقق التجلى الذى لاتعرفه العامة ، ولايقدر عليه إلا الذين يملكون قهر نفوسهم. كما أنها لاتجىء بالإيمان وحده لأن من « طلب الحق بالإيمان كمن طلب الشمس بنور الكواكب » ومع هذا فقد كان

الحلاج يدرك أن هذا التجلى لايقود إلا إلى حيرة :

رأيت ربى بعين قلبى   فقلت من أنت ؟ قال أنت
فليس للأين منك أين   وليس أين بحيث أنت
وليس للدهر عنك وهم   فليعلم الوهم أين أنت
أنت الذى حزت كل أمين   بنحو لا أين ، فأين أنت

ولامرية فى أن الذى يقرأ الطواسين قراءة تنفذ إلى ماوراء الكلمات يغمره إحساس عميق بأن خطرات الحلاج كلها تعكس يقينا يعتوره شك ، وشكا يفضى إلى يقين . ومع ذلك فإن ما أسماه ماسينيون بعذاب الحلاج الصوفى هو ، فى حقيقته ، موجدة فيلسوف ، ومأساة ثائر ، وعناء طالب حقيقة . موجدة فيلسوف أقض مضجعه الجهل بكنه الوجود . ومأساة ثائر انحدر من صلب المستضعفين وأمام أعينهم مات كما تموت الكلاب الضالة . وعناء طالب حقيقة أضناه الظمأ فاخذ يلهث وراء سراب حسبه ماء . فصوفى ماسينيون المعذب هو نسيج من كل هذا .

وإن كان ماسينيون قد جلا عن فكر الحلاج كل الأدران التى لحقت به من الأعداء والغرماء على السواء ، إلا أن رجالا آخرين من أبناء ملته قد نهضوا لإحلاله المكان اللائق به فى التاريخ الإسلامى . ومن هؤلاء الأستاذ طه عبد الباقى سرور فى كتابه (الحلاج شهيد التصوف الإسلامى) ومنهم الشاعر المبدع صلاح عبد الصبور فى مسرحيته الشعرية مأساة الحلاج . ذهب سرور مذهب المؤرخ المحقق إلا أن صلاحا - طيب الله ثراه - رأى فى الحلاج ، دون أن يقول ، مارتن لوثر المسلمين داعية التطهر ، ورائد التجديد . كما أجاد عبد الصبور فى تصويره لمأساة الحلاج فى إطارها التاريخى والسياسى الحقيقى ، إطار النضال من أجل المستضعفين والصراع مع ملوك القحط الذين أهلكوا الحرث والنسل فصرف الله وجهه عنهم

جنود القحط جيش الشر والنقمة
يقود خطاهمو إبليس وهو وزير ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرق
وليس خيانة الأصحاب والملق
سوى بعض رعايا القحط ، جند وزيره إبليس
تعالى الله ، قد يأنف أن ينظر فى مرآتنا ذاته
فيصرف وجهه عنا .

تلك هى مأساة الصوفى الذى سعى لليقين بالشك فما زاده اليقين إلا حيرة ومأساة الثائر الذى جاء من حماة الفقر كآلاف من كانوا يولدون فى تلك الأيام الغرثى

الصوادى ، ثم ذهب مبغيا عليه بأمر وزير عاطل يدى حامد بن عباس ، فكم منكم يذكر حامد بن عباس هذا ؟

أنا رجل من غمار الموالى فقير الأرومة والمنبت
فلا حسبى ينتمى للسماء ولا رفعتنى لها ثروتى
وأنى كآلاف من يولدون بآلاف أيام هذا الوجود
لأن فقيرا بذات مساء سعى نحو حضن فقيرة
وأطفأ فيها مرارة أيامه القاسية
نموت كآلاف من يكبرون ويسقون ماء المطر
لهثت وراء العلوم سنينا ككلب يشم راونح صيد
فيتبعها ثم يحتال حتى ينال إليها سبيلا فيركض ، وينقض
فلم يسعد العلم قلبى ، بل زادنى حيرة واجفة بكيت لها وارتجفت

ابن عربى .. أرستقراطى المفكرين :

إن كانت خطرات الحلاج وشطحاته ، فيما يدعون ، هى التى حملت الغلاة والبغاة على قتله وذرو جسمه رمادا فى قاع دجلة فإن ما حاق بمحيى الدين بن عربى من ظلم فاحش لم يكن إلا انعكاسا لغيرة فقهاء شانئين ، ولهوس جهال بؤساء حسبوا أن اليقين المطلق هو ما ألفته نفوسهم وبين ابن عربى والحلاج بون شاسع ، فالحلاج حكيم العامة وابن عربى أرستقراطى المفكرين والحلاج رجل الخطرة والإيماءة وابن عربى صاحب الفكر المعقد الذى تعالى فى فهمه العامة والخاصة والحلاج مولوى يقتحم النار وثغره باسم ، وابن عربى مفكر يتحسب المطاعن فيعد لكل اتهام دفاعا ومع هذا فإن ابن عربى واحد من أكثر المتصوفة الذين أثروا الفكر الصوفى الإسلامى بتنوع مباحثه ، وجرأة موافقة ، وسياحاته التى دفعته للاعتراف من فيض كل ينبوع فكرى ، فكان بحق ، فريد عصره على أن الذى يدفعنا للحديث عن ابن عربى ليس هو فقط مكانته المتميزة بين متصوفة الإسلام بل أيضا الظلم الوبيل الذى حاق به على أيامنا هذه وأين ؟ فى مصر موئل التسامح الدينى والفكرى على مر العصور ! وما كنا لنقف عند تلك الحملة لولا أنها تمثل إفرازا مرضيا لظاهرة الارتداد الحضارى والذى اصطلح الناس على تسميته : بالصحوة الإسلامية » فالصحوة الحضارية تعيد الناس فى الجانب القيمى إلى مدينة الرسول ، وتعيدهم فى الجانب الدهرى إلى عهد النور ، عهد المأمون الملك الشمس لا إلى عهود الطغيان المملوكى ، وعماهات الديلم فمثل تلك الصحوة ليست فى حقيقة الأمر إلا مؤامرة هدامة ضد الحضارة ، ومسعى ارتداديا لهزيمة الإسلام من داخله باسم الإسلام

ويذكر من يذكر حملة المشعوذين فى مصر ، على عهد السادات ، وهم يطالبون بمصادرة كتب ابن عربى وحرقها وقد اختفت بالفعل مؤلفات الشيخ محيى الدين ، خاصة مؤلفه العظيم الفتوحات المكية ، من حوانيت الوراقين بمصر فترة من الزمن ،

بعد أن كانت تحتل مكانها في كبريات المكتبات صيلة هذا القرن ولعل هذا يصور لنا وهاد الجهل التي قادنا إليها الصحويون من خوارج هذا العصر بأطفالهم الملتحين، وأشياخهم الذين جاءوا من وراء التاريخ يدعون للتكفير والهجرة ولو كان هؤلاء وأولئك يملكون الحد الأدنى من الحس التاريخي لأدركوا أن الله لم يحفظ الإسلام الحضاري إلا بحفظه لمصر، وما حفظ الله مصر إلا بحفظه لعلمائها الأجلاء الذين أثروا الفكر الإسلامي بالحوار والمناظرة والبحث والجدل والتنقيب الدءوب الفاحص عن مكنون التراث، بمناهج العصر النقدية التي لاتقبل المسلمات المنحدرة من عهود ارتج فيها باب الاجتهاد لقد حفظ الإسلام مجددو عصر النهضة مثل الإمام عبده وصحبه وحوارييه باجتهادهم المبدع في الفقه الإسلامي بعد أن ران عليه ركود رتيب وحفظه جيل الرواد محمد حسين هيكل وطه حسين وعباس العقاد وأحمد أمين وزكي مبارك بمباحثهم الموضوعية في التاريخ الإسلامي الذي اختلطت فيه الحقيقة بالأباطيل فمن هؤلاء العظام من حرث الشهارية بعض قدامى الفقهاء الذين أحلوا كل محرم للسلاطين ومنهم من استكشف جوانب من الفساد الذي استشرى في جسد الأمة الإسلامية وفت من عضدها ومن دراساتهم تفتحت بصائرنا على صراع السلطة باسم الدين وقد أتاح جو الحرية ذلك لواحد منهم أن يذهب في دراسته إلى التشكيك في أخلاق حجة الإسلام الغزالي في رسالة مشهورة نال بها أعلى الرتب العلمية على يد واحد من علماء مصر الأجلاء، ونشير إلى رسالة زكي مبارك «الأخلاق عند الغزالي» التي نال بها درجة الدكتوراه الأولى على يد الدكتور منصور فهمي ولم نسمع يومذاك أن زكي مبارك قد حصب في الطرقات، كما حصب الأشعرية من قبل العلماء الذين تصدوا للغزالي بالنقد، بل إن علماء مصر تناولوا اجتهاداته تلك بالرد العلمي الهادئ على صفحات الصحف كمقالات الشيخ الدجوي بالمقطم، وكان ذلك في عام ١٩٢٤ قبل مايربو على ستين عاما وقعت فيها حروب واستقلت شعوب ورفعت رايات لحرية الرأي وحرية التعبير حتى في بلاد كانت تعيش خارج التاريخ وعاد نفس الرجل بعد اثنى عشر عاما ليقدم رسالة ثانية للدكتوراه هي التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، شعر بنفسه في إعدادها وهو ينفق، كما قال، من الجهد والعافية، مالو ابتلى بمثله أصبر الصابرين وأشجع الشجعان لألقى السيف وطوى اللواء وبالرغم من إنصافه للغزالي فإنه كان أشد قسوة على المتصوفة في رسالته الثانية، ومع هذا أجازه ثلاثة من علماء مصر الأجلاء بدرجة رفيعة وكان من بين ثلاثتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق وعلنا نذهب أبعد من هذا لنقول بأن تلك الحرية الفكرية المتراجعة قد أتاحت لرجل مثل الدكتور إسماعيل مظهر أن يكتب على صفحات إحدى الحوليات مقالا بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» فيرد عليه شيخ أزهري بالضرب بل بمقال عالم مستوثق عنوانه «ولماذا أنا مسلم؟» أو لايرى الناس إلى أين قادت الناس هذه «الصحوة» المدعاة فلو كان إسلاميو مصر يومذاك مثل أولئك الذين خرجوا يطالبون بإحراق «الفتوحات المكية» في النصف الثاني من القرن العشرين لما بقي لنا ـ علم الله ـ من حضارة الإسلام إلا اللحى.

ونعود الى سياحته فنجده [illegible] يرحل بين [illegible] ثلاث [illegible] يعيش في عهد محنة هي المحنة الاندلسية كما عايش في المشرق محنة شبيهة هي محنة الحروب الصليبية . وكان ابن عربي ينتقل من المغرب إلى مصر فمكة ثم الشام دارسا وباحثا ومعلما . وخلال هذه السياحة التي [illegible] عبر العالم كتب ابن عربي في التصوف . وفي التاريخ وفي الشعر وفي مواعظ الحكم . وكغيره من المتصوفة كان ابن عربي غاضبا على الفقهاء وعلى منهجهم النقلي . ويقول ابن عربي عن هؤلاء الفقهاء : « اخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت . يقول امثالنا : حدثني قلبي عن ربي وانتم تقولون : حدثني فلان [illegible] هو قالوا مات . عن فلان ، وأين هو ؟ قالوا مات » .

وفي خلال سياحته هذه كتب ابن عربي سفره الضخم « الفتوحات المكية » وهو كتاب يجمع بين الحكمة والخرافة . وبين الحقائق والاوهام . وبين البحث الفلسفي الرائع حول الذات والصفات والشطحات المبهمة التي تبهر النفس ولكنها لاتخضع للتحليل المنطقي . ويجمع اغلب المحققين على ان الفتوحات المكية قد اثرت تأثيرا بالغا على دانتي إليغيري وكتابه الكوميديا الإلهية الذي يكاد يتمثل فيه الفتوحات . والفتوحات ليست بالسفر الذي يقرأ فيه الناس ظاهر الكلم . ولا الكتاب الذي تختزل فيه العبارات بعيدا عن سياقها الفلسفي العام . ويقول الدكتور زكي مبارك في هذا السفر العظيم انه « يمتاز بميزة عجيبة هي انه لايشتغل بالالفاظ وإنما يشتغل بالمعاني . ففي كل صفحة من كتبه معركة عقلية . فالقوة الذهنية عنده قوة فكر لاتهويل » وهذا هو الذي عجز الفقهاء في هذا عن أن يفهموه فطالبوا باحراق مؤلفات ابن عربي وقد افاض ابن عربي في الحديث عن الأولياء والأقطاب وذهب الى ادعاء كبير يقول : « لا اعرف في عصري هذا احدا تحقق بمقام العبودية مني وذلك لاني بلغت في مقام العبودية الغاية بحكم الارث لرسول الله (ص) . فانا العبد المحض الخالص الذي لايعرف للربوبية على احد من العالم طعما وقد منحني الله تعالى هذا المقام هبة ولم أنله بعمل وإنما هو اختصاص الهي » . كما زعم بانه شاهد خاتم النبوة وقد كشف له بمدينة فاس . ومضى ابن عربي خطوة ابعد في كتابه « فصوص الحكم » وهو خاتمة اعماله . بل هو السبب الذي دفع بعض الفقهاء الى تكفيره . فيقول بانه ابرز ذلك الكتاب كما حدده له الرسول (ص) من غير زيادة ولانقصان . يقول ابن عربي : « إني رأيت رسول الله (ص) وبيده كتاب فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به . فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما امرنا . فحققت الامنية واخلصت النية الى إبراز هذا الكتاب كما حدده لي رسول الله (ص) من غير زيادة ولانقصان . فمن الله فاسمعوا . والى الله فارجعوا » . وكأن ابن عربي كان يتوقع ان يثير كتابه ذلك ثائرة الفقهاء فاضاف ان كتابه ذلك ليس وحيا فقد انقطع الوحي بعد محمد (ص) ولكنه إملاء الهي . والقاء رباني ، أونفث روحاني في روع كياني » .

وكما أتاح لنا المستشرق الفرنسي لوى ماسينيون ان نطل على الحلاج من نافذة جديدة ، فتح لنا مستشرق اخر هو اسين بلاثيوس طاقات من الضوء على افكار ابن عربى وقد توفر بلاثيوس على دراسة علماء الإسلام من أهل المغرب والأندلس مثل ابن حزم وابن رشد ، وابن عربى .

●●●

وقد سعى بلاثيوس ، شأن اغلب المستشرقين ، لا لأن يجد نظائر لأفكار الشيخ محيى الدين فى التصوف المسيحي وانما ليتلمس اثرا لذلك التصوف المسيحى فى مناهج ابن عربى وافكاره ، خاصة افكاره حول توحيد اللاهوت والناسوت عبر التجلى والمكاشفة ، والمشاهدة ، تماما كما حاول ماسينيون أن يتلمس أثرا للمجوسية (عبادة النار) والهندوكية (تطهير النار) فى افكار الحلاج عن النار والتجلى الربانى فالحلاج يقول فى واحد من طواسينه مثلا « اعلم ، ان أهل النار أناسا افضل من كثير من اهل الجنة ادخلهم دار الشقاء ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من الأشقياء وهذا سر غريب وأمر عجيب فيفعل ما يشاء ويحكم مايريد » بيد ان الذى هو اقرب للمنطق ان يكون الحلاج قد تأثر بالقرآن الذى تعلمه وعلمه وحاول ان يحيا معانيه بوجدانه اكثر من تأثره بتجربته فى الهند « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا فقال لأهله امكثوا إنى انست نارا لعلى اتيكم منها بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما اتاها نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى انا الله رب العالمين » (القصص ٢٩ ، ٣٠) .

●●●

مهما يكن من أمر فقد ذهب بلاثيوس للزعم بأن المكاشفة عند ابن عربى هى نظير للرؤيا المسيحية « Apocalypse » ولاتعنى الرؤيا أكثر من أن الوجود يمنع المرء من رؤية الجلال الإلهي ولهذا فلاسبيل للمشاهدة إلا بالهرب من عالم المحسوسات بترويض النفس رياضة تسمو فيها عن عالم الإنسان اما التجلى فهو الآخر نظير .. فى حسبان بلاثيوس ، لفكرة الإشراق المسيحى PHOTISMOS ، «والإشراق هو النور الإلهي الذى يغمر النفس المتطهرة ، وينير القلب الطهور مما يجعله يشاهد الحق فى الخلق ، وهذا هو جوهر فكرة الاتحاد (وحدة الوجود) عند ابن عربى يقول الشيخ محيى الدين

يا خالق الأشياء فى نفسه
انت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهى كونه
فيك فأنت الضيق الواسع

وقد تناول الدكتور بدوى أفكار بلاثيوس هذه بتحليل عميق ليثبت ما فيها من اشتطاط ، لأنها تتلمس النظائر والأشباه استنادا إلى قسمات عامة نجدها فى كل دين ومع هذا فقد أشاد بدوى بموضوعية المؤلف الأسبانى وعمقه فقد كان « بارع التحليل ، عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناصية البحث » ..

وعلى أى فمع إيمان ابن عربى بفكرة الاتحاد لم يذهب مذهب الحلاج فى القول بالحلول ، فالاتحاد هو شيوع الألوهية فى الوجود كله (وحدة الوجود) والحلول هو نزول الإله فى شخص معين لأمد معين وكشأن ابن عربى دوما فى الحيطة والحذر أراد ألا يترك منفذا لاتهام فقال فى الفتوحات .

فانظـــروا فـــى تبصـــروا
حكـــمة الحـــق حكمتى
لا تقـــل باتحـــادنـــا
فتكـــذيك شـــمــائتى
انـــا ان كنـــت بيـــته
فهـــو بالشـــرع قبلتى

وقد حمل ابن عربى إيمانه بوحدة الوجود إلى القول باتحاد الأديان كلها فى الجوهر حتى الوثنى منها وكانت هذه أيضا فجوة أخرى نفذ منها الفقهاء إلى فكر ابن عربى ليتهموه بالزندقة والكفر قال الشيخ محيى الدين

لقـــد صـــار قلبى قـابلا كل صورة
فمـــرعى لغـــزلان ودير لرهبان
وبيـــت لا وثـــان وكعـــبة طائـــف
والـــواح تـــوراة ومصـــحف قرآن
اديـــن بديـن الحـــب أنـــى توجـهت
ركائـــبه فالحـــب دينى وإيمانـــى

ولم يكن ابن عربى وحده فى هذا المضمار . فكثير من المتصوفة الذين يؤمنون بوحدة الوجود قالوا معه بالوحدة الجوهرية بين الأديان ومن هؤلاء المتصوفة عمر بن الفارض الذى أنكر التعصب للأديان وهو يقول

ومـــا عقـــد الـزنار حـــولى سوى يدى
فـإن حـــل بالإقـــرار بـى فهى حلت
وإن نـــادى بالتـــنزيل محراب مسجد
فـمـا بـــار بالإنجـيل هـيكل معبد

وأســفار تــوراة الكــليم لقومه
يـنــاجي بــهــا الأحــبار في كل ليلة
وإن خـر للأحــجار فــي البيت عــاكف
فــلا وجــه للإنــكار بالعصــبية

هكذا كشف ابن عربي عن مقتله للفقهاء الذين عاهم النقاد وراء ظاهر الكلمات، وكانت هذه هي أيضا محنة الفلاسفة والمتكلمة من أهل الدراية مع الفقهاء من أهل الرواية. وهكذا انهالت الاتهامات على ابن عربي بدءا بالفسوق وانتهاء بالتكفير فكتب مثلا برهان الدين البقاعي كتابه الركيك (تنبيه الغبي بتكفير عمر بن الفارض وابن عربي) مدعيا فيه أن كل ما جاء في (فصوص الحكم) يكفر ابن عربي، وأنه «إلى الهاوية مآلا ومآبا». والبقاعي هذا واحد من سفهاء الفقهاء الذين تناسلوا في العصر الأيوبي وكانوا رموزا لمحنة الإسلام الفكرية. ولهذا فلم ندهش عندما تصدى له فقيه مرموق هو الشيخ عبد الوهاب الشعراني ليضعه في موضعه. كتب الشعراني في كتابه الجامع (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر) متناولا فيه محاسن محيي الدين إلا أنه خص الشيخ محيي الدين بكتاب آخر هو (تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي) وحسب الشعراني أن الاتهامات الظالمة التي تساقطت من كل صوب على الشيخ محيي الدين إنما هي انعكاس لمحن أمة لا تعرف الخلاف في الرأي، بل إن أدنى تهمة عند متعارضيه هي الكفر والمروق. يقول الشعراني «وإنما ذكرنا لك يا أخي محن هذه الأمة من المتقدمين والمتأخرين لتتأسى بهم لئلا تنقل على مطالعة كتب الصوفية لاسيما الشيخ محيي الدين لأن هؤلاء الأئمة بلاؤهم عند كاملي الأذهان فكما لا يقدح في كمالهم غافل فيهم لا يقدح غافل في كمال الشيخ محيي الدين».

بيد أن التهجم الظالم على ابن عربي لم يقف عند عوام الفقهاء مثل البقاعي وإنما تعداهم إلى غيرهم من النقاد. فقد بلغت اتهامات ابن عربي بالفسوق درجتها القصوى عندما وصفه العز بن عبد السلام «بالشيخ المقبوح لدى أهل كل فرح». والعز عالم جليل وفقيه فهمة. وهو بحسب هذا مناضل صنديد ما لانت له قناة أمام الطغيان المملوكي حتى إن السيوطي روى عن الظاهر بيبرس مقالته يوم وفاة العز «والله ما استقر ملكي إلا الآن» (حسن المحاضرة) إلا أن ذلك الوصف الغليظ لابن العربي وذلك الحكم الظالم عليه والذي لا يسنده دليل هو واحد من زلات العز التي لا تغتفر لمن هو في مثل مكانته.

فما الذي حمل العالم العملاق والذي نحسبه واحدا من النجوم النيرة التي أنارت تلك العتمة التي رانت على الفكر الإسلامي بعد سقوط الدولة العباسية حتى العصرين الأيوبي والمملوكي. مبلغ ظننا أن الغيرة قد لعبت دورا كبيرا في هذا النزاع. فقد كان ابن عربي كاتبا مكثرا ومحدثا بليغا، وشاعرا مبدعا، وداعيا جوالة كان الفقهاء يشهدونه وهو يقطع القفار من بجاية وتلمسان إلى القاهرة فمكة ثم الشام يعلم ويبشر فتتزايد الحلقات من حوله، وتدوي في الآفاق أشعاره

وأفكاره ، وتسير الركبان بحاديثه وبدأ الفقهاء باتهامه بالزندقة والتآمر بالنصارى مع إدراكهم عداءه الجامح للصليبيين وتحريضه لسلاجقة الروم ضدهم بل وتحريمه زيارة بيت المقدس على المسلمين فقد كتب الشيخ محيى الدين فى الفتوحات « حجرنا فى هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والاقامة فيه لكونه فى يد الكفار فالولاية لهم والتحكم فى المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حالة » ثم عادوا يتهمونه بالكفر بعد أن خرج على الناس بالفصوص ، إلا أن الشيخ لم يتجادل أمامهم بل كان لهم الصدغ ضعغث وأسمعهم « فقهاء الحيض والنفوس » فى ظل هذا الهوس المحموم لم ينتصف لابن عربى إلا قلة من الفقهاء منهم الشعرانى الذى انتسب إليه ، وعلى رأسهم إمام المجتهدين ابن تيمية الذى استنكر اتهام ابن عربى بالكفر لأن ابن عربى يقر بالأمر والنهى والشرائع وإن كان « الناس لايفقهون حديثه » وكان ابن تيمية - شأنه دوما - أمينا فى تحليله ، عادلا فى أحكامه ، وبعيدا كل البعد عن غلواء المهووسين الذين كفروا كل مناهض لهم ولا غرو فابن تيمية هو القائل « وإن بدعة فى الإسلام هى التكفير » .

ولم تقف حملات الاتهام لابن عربى على الزندقة والتكفير بل شملت أيضا الفسوق وتحليل « كل فرج » كما أشرنا وكانت هذه الاتهامات كنتيجة طبيعية للقراءة المخطئة والمغرضة معا لغزليات ابن عربى فقد كتب ابن عربى ديوانه المعروف (ترجمان الأشواق) يتغزل فيه فى ابنة لشيخ حل عليه بمكة وقدم الشيخ محيى الدين للترجمان بأنه « كان لهذا الشيخ ، رضى الله عنه ، بنت عذراء ، طفلة هيفاء ، تقيد النظر ، وتزين المحاضر ، وتحير المناظر ، تسمى بالنظام ، وتلقب بعين الشمس . وفيها أنشد الشيخ :

مرضـــى مـــن مـــريضة الأجـــفان
علـــلانى بذكـــرها علـــلانــــــــى
مـــن بـــنات الملوك من دار فرس
مـن اجـــل البلاد من أصبهـــــــان
هــــى بنـت العراق بنت إمامـــى
وأنـــا ضـدها سـليل يـمانـــــى

ولا مرية فى أن الشيخ محيى الدين كان ، وهو ينظم قلائد شعره هذا ، مدركا للشكوك التى يمكن أن تدور حوله عند ذوى الخواطر الدنية ، فاستدر الديوان بالقول « والله يعصم قارىء هذا الديوان ممن سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأنوار السماوية » فمحيى الدين وأضرابه من المتصوفة قوم سعوا لمشاهدة الحق فى الخلق ، فلا عجب فى أن يفتتن هؤلاء بالجمال ، لأن الله جميل يحب الجمال ، ومحيى الدين وأنداده من المتصوفة رجال وهبوا أنفسهم لغرس الحب فى ثنايا الأرض ، ومن أقمن من هؤلاء بالحب والعشق ؟ ومحيى الدين وأكفاؤه ممن تساموا بأنفسهم عن الشهوات لايعرفون غير الهوى العذرى والعشق المطلق وعل أهل السودان يذكرون من بين أساطير المتصوفة مايروى عن الشيخ فرح ود تكتوك عندما وفدت إليه فتاة بكر فارع فقبلها

على مشهد من الناس وتقول الرواية إن الشيخ الصوفي العابد عندما شهد الدهشة تعترى بعض الوجوه تناول حية من جحرها ليقتلها ، هي الأخرى ، ويقول « اليقدر على ده يقدر على داك » .

وعلى كل حال فلم تغن كل هذه الشروح والحواشي للترجمان في إزالة ما علق بأذهان الكثيرين من المعرضين وغير المعرضين حول الشيخ محيي الدين ، فكتب كتابا آخر يرد على الفقهاء ، يبين فيه ماخفي عليهم ، أو أخفوه وهم يقرأون (الترجمان) كتب الشيخ كتابه (الذخائر والأعلاق) ليؤكد فيه بأن ترجمانه هذا ليس بديوان نسيب ، أو كتاب غزل وتشبيب وإنما هو مبحث في « المعارف الربانية ، والأنوار الالهية ، والأسرار الروحانية » . وأشار الشيخ محيي الدين في (الذخائر) إلى ما ورد في سورة التحريم حول نساء الرسول وهو يقول بأن حب الناس للنساء لأن الله حببهن إلى نبيه ، وما حب النبي لهن إلا بتحبيب الله إليه

إلا أن هموم ابن العربي - أرستقراطي المفكرين - لم تكن كلها هموما معلقة بالروحانيات والربانيات ، كما لم تكن كل مؤلفاته مساجلات ومناظرات مع الفقهاء والعلماء فالفتوحات المكية التي يتألق فيها الشيخ محيي الدين في أساطيره الدينية ، ويتوهج في أفكاره حول وحدة الوجود ، تضم أيضا بين دفاتها نماذج رائعة لوقفاته الجسور ، ومواعظه الجريئة للحكام فبقدر ما كان الشيخ يقرع بكلماته القارصات الفقهاء المتكدسين ، كان أيضا ينتصف للمغلوبين وينهى الحاكمين عن المنكر بالقول الصارم ، والكلمة الشجاعة ومن ذلك حديثه للملك الناصر صلاح الدين الذي أشرنا إليه في فصل سابق ومنه رسالته الى كيكلوس الاول صاحب بلاد الشمال (بلاد يونان) بعد انقسام مملكة صلاح الدين كتب الشيخ لكيكلوس الاول بأسلوب مترفع متعال يقول « وأنت يا هذا فلا شك من أئمة المسلمين وقد قلدك الله الأمر ، وعاملك نائبا في بلاده ، ومتحكما بما توفق إليه في عباده ، ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم ، وأوضح لك محجة بيضاء تمشي عليها وتدعوهم إليها على هذا الشرط ولاك ، وعليه بايعناك ، فإن عدلت فلك ولهم ، وإن جرت فلهم وعليك فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا ، الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ولا يكون تشكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفر النعم ، وإظهار المعاصي وتسليط نواب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة فيتحكمون فيها بالجهالة والأغراض ، وأنت المسئول عن كل ذلك ، فيهذا ، قد أحسن الله عليك ، فأنت نائب الله في خلقه ، وظله الممدود في أرضه ، فانصف المظلوم من الظالم ولايغرنك أن الله وسع عليك سلطانك ، وسوى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور وتعدي الحدود ، فإن ذلك الاتساع ، مع بقائك على مثل هذه الصفات ، إمهال من الحق لا إهمال وما بينك وبين أن تقف بعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى ، وتصل إلى الدار التي سافر اليها أبوك وأجدادك ، ولاتكن من النادمين فإن الندم في ذلك الوقت غير نافع » (الفتوحات الجزء الرابع)

فهذا نموذج للتصوف الاسلامي المتصوف الذي انرى المنكر وتعدى الحدود وعمق من العاطفة الدينية ، وأضاف بعدا روحانيا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأول أمر بالمعروف هو أمر أولى الامر بالعدل ، وأول نهي عن المنكر هو نهي البغاة عن الظلم والعدوان ، ولمثل هذا نابع الفقهاء الأصفياء ، والمتصوفة الصادقون أولى الأمر ، ولم يبايعوهم على الجور وتعدى الحدود كما لم يصمتوا استخذاء أو نفاقا أمام فحشائهم ومنكرهم وبغيهم فالتصوف الاسلامي ، كالفقه الإسلامي ، قد تعرض لكل ما تتعرض له العلوم الإنسانية ، وآفته هي آفتها الانحراف عن جوهره ، وإساءة فهم مقاصده ويقول الدكتور بدوي في هذا الشأن : « كما أن آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل واطراح المقصود ، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو لاستطلاع الريف ، وآفة التاريخ توهم إمكان عودة الماضي وتكراره كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس والنوادر بدلا من السلوك المحلق في روحه لمبادىء التصوف » (تاريخ التصوف الإسلامي) .

السودان السنارى والاسلام :

نجيء من بعد للحديث عن نشأة الدولة الإسلامية في السودان وجهد الفقهاء والمتصوفة في بناء أساسها ، ودور الحكام ، من غير العرب في تركيز قواعدها فلهؤلاء وأولئك يعود الفضل في رفع رايات الإسلام وترسيخ الثقافة العربية في السودان ولسنا بحاجة للإفاضة في الحديث عن دخول العرب والاسلام إلى السودان فقد عكف على هذا الموضوع مؤرخون كثر من العرب والفرنجة ـ قديمهم ومحدثهم ـ ممن تزخر مؤلفاتهم المكتبات نذكر من هؤلاء التونسي ، وود ضيف الله ، وكاتب الشونة ، ونعوم شقير ، والشاطر بوصيلي ، وسبيس داود منديل ومحمد عبد الرحيم ، واركيل ، وكروفورد وماكمايكل ، وترمنقهام الى أن نجيء إلى جيل المؤرخين من أساتذتنا وأبناء جيلنا في ربع القرن الأخير من السودانيين وغير السودانيين على السواء فالذي يريد تفصيل التاريخ سيلقاه في مظانه ، عند هؤلاء إلا أننا سنقف في نهاية هذا الفصل عند واحد من هؤلاء المؤرخين المعاصرين هو الدكتور يوسف فضل وعند اثنين ممن يمكن أن نسميهم بالمؤرخين الاجتماعيين هما الأستاذان جمال محمد أحمد وعبد الله رجب وقفة لها دواعيها الموجبة ، سيما ونحن نتحدث عن حاضر ماضينا ، ذلك الماضي الذي أراد البعض أن يقتسره اقتسارا خارج إطار انثربولوجيته الثقافية بناء على أوهام عقائدية ، أو إرضاء لغرور فكرى ، وقد شهدنا كيف قاد هذا الأسلوب الملولب في التفكير إلى ردود فعل ضارة ودامية في آن واحد مازلنا نعيشها .

حدثنا أولئك المؤرخون عن الهجرات الأولى من خارج السودان كما حدثونا عن مؤثراتها الثقافية على الكيان الحامي ، الزنجي ذي الحضارة المتميزة بدءا بحضارة الشهيناب وعبورا بمملكة نبته وانتهاء بدولة النوبة المسيحية وقد حلقت

تلك الأخيرة ، آثاراً تذكر في السودان القديم لم يبق منه إلا لمحة ثم فادنا هؤلاء المؤرخون عن الأسباب العربي إلى السودان منذ بعد ما في صورة هجرات متقطعة عبر صحراء عيذاب أو كغزو تبعه هدنة واتفاق تجاري هو اتفاق البقط مع ملوك النوبة . وقد تمركزت كل تلك البحوث حول الأثر العربي والإسلامي على السودان القديم في منطقة النوبة السفلى ومع هذا فى قراءة الوثائق التاريخية من جانب المؤرخين المحدثين المسلمين من أهل الشمال كانت تهدف إلى إثبات عروبة السودان وإسلاميته أكثر مما تهدف إلى توضيح اللون الخاص لهذا الإسلام والعروبة الذي ينفرد به السودان دون غيره من البلاد العربية والإسلامية المحيطة به ، والذي كان مسلمو الفتح أكثر من كانوا عن دعاة اليوم وتكشف عن هذا مثلا ، طبيعة التبادل التجاري في اتفاق البقط الذي أشرنا إليه . كما تشير أيضا إلى ظاهرة التسامح الديني التي يكشف عنها النص الذي يستدل به المؤرخون كثيرا على وجود جيوب عربية إسلامية في دولة النوبة ألا وهو النص الذي أورده المقريزي حول رعاية المسجد ويقول ذلك النص من عهد الأمير عبد الله بن سعد بن سرح « وعليكم حفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم ، ولاتمنعوا منه مصليا ولاتعرضوا لمسلم قصده وجاور فيه إلى أن ينصرف عنه . وعليكم كنسه وإسراجه وتكرمته » يفهم المرء من الإشارة إلى أن ذلك المسجد قد أنشىء بفناء المدينة أن هذا المسجد لم يكن جزءا من إحياء القاطنين المقيمين حيث تنشأ المساجد كما أن الإشارة لعدم التعرض للمجاورين والقاصدين إلى أن ينصرفوا قد تعني أن المسجد هذا ابتناه المسلمون العابرون من أهل التجارة وكان محطا لهم أكثر منه مسجدا لمجموعة مسلمة مقيمة ومما يؤيد هذا الظن تكليف عبد الله بن سعد للنوبة المسيحية بأن تتولى نظافة المسجد وإسراجه . فلو كانت هناك مجموعة مسلمة مقيمة لكان هذا من أول واجباتهم والواقعتان (التبادل التجاري الذي يشمل الخمور ، ورعاية المسيحيين لمسجد لايرتاده دونهم) تكشفان عن التسامح الذي ساد العلاقة بين النوبة المسيحية وولي أمر المسلمين في أرض مصر والنوبة فى عهد الجهاد بالسيف .

وعلنا نقف عند هذا الحد من رواية التاريخ ، فبحثنا هذا ليس بحث تاريخي يأتي إلى اللب الصميم من موضوعنا وهو نشأة الدولة الإسلامية في السودان زالت دولة النوبة المسيحية وبقيت رسومها . ليرث الأرض ، من بعد ، عباده الصالحون من العبد لاب في السودان الوسيط ثم الفونج في اربجي وسنار وعند سنار تلك سنقف . « فلك الخير إن وافيت سنار قف بها » كما قال الشيخ المغربي الأزهري وهو يرثي مليكها الصرعام بادي أبو دقن وكيف لانقف عند سنار وثبوت الإسلام في السودان إنما يعود كله لعهد سلطنتها الزرقاء ، التي لم يوفها المؤرخون السودانيون حقها ، وما كان الإسلام ليزدهر في السودان السناري لولا دور العلماء والمتصوفة في الدعوة له ودور الملوك في رعاية هؤلاء العلماء . فقد تقاطر على السودان في عهد سنار علماء المشرق الدين وفدوا اليه دعاة مبشرين ، لاغزاة فاتحين فجاء في البدء إبراهيم البولاد ، ومحمود العركي

وتاج الدين البهاري والتلمساني المغربي وحدو يعلمون [illegible]
يستقون منهم مدونة سحنون وكان الناس يجتمعون بينهم في حلقات درسهم ومنهم [illegible]
منهم شموس المعارف مثل الشيخ عيسى ود بشارة (أول من [illegible]
يصلاه في كترانج) ، كما أخذ عنهم طريق القوم وعلم الكلام رواد التصوف في
السودان مثل الشيخ محمد عيسى سوار الذهب . وعلى يد هؤلاء الرجال تربى دعاة
خرجوا بالإسلام إلى نجاد لم تطأها أقدام العرب المسلمين في الغرب كوسيط
كجبال النوبة مثل الشيخ بدوي ود أبو صفية كما تفجر تحت أقدامهم علماء كان لهم
فيما بعد ، دور بارز في الدولة المهدية مثل الشيخ جميل الله أول قضاة المهدي
والشيخ إبراهيم عبد الدافع أول مفتي للسودان . [illegible] من هؤلاء التلاميذ بما
أفاضه عليهم أشياخهم من علم فهرعوا إلى مصر يجودون العلم ويجلسون إلى كبار
فقهائها مثل الشيخ الباجوري والشيخ عليش يستقون العلوم ، وينهلون من المعارف
الدينية واللغوية . وبرز من بين هؤلاء النابهين من تلاميذ الشيخ عليش في تدبيج
بعض كتبه في العلوم الشرعية والإنها مثل شيخنا أحمد ود عيسى السناري
صاحب المسيد وكان عالما علامة . وحبرا بحرا فهامة كما يقول الأقدمون . وقد
أجازه الشيخ عليش حينما قفل راجعا إلى سنار قائلا في إجازته . «حين قصد
الرجوع إلى بلده طلب مني إجازة لحسن ظنه فأجبته وأجزته راجيا البركة لي وله
قائلا أجزت أخي المذكور بما سمعه مني وغيره مما أجازني به أشياخي ضاعف الله
لي ولهم الأجور» .

لقد وفد الجيل الأول من هؤلاء العلماء إلى أرض مسيحية ووثنية ونشأوا في
حضان مملكة ما زال المؤرخون يتشككون في أصولها العربية ، فمن دعاوى
تنسبهم إلى بني أمية ، إلى دعاوى تنسبهم إلى الزبير بن العوام ، إلى دعوى أخرى
تقول إنهم واحدة من قبائل اللوو التي نزحت من فكتوريا نيانزا ومنها الشلك ، إلى
رأي آخر يقول بأنهم من نسل الزنج الذين غربهم عبد الملك بن مروان إلى بر الزنج
(جزيرة لامو على شط المحيط الهندي) فنزحوا منها إلى السودان عبر الصومال
وأرض المكادة (إثيوبيا) . ولعل دعوى النسب إلى بني أمية ترجع إلى الظن
السائد ، آنذاك ، بأن الأمراء من قريش ، فما من أمير إلا وافتعل له نسبا قرشيا ،
بدءا بعلوج الفرس الذين نسبوا أنفسهم لفاطمة الزهراء ، وانتهاء بالسلطان محمد
الفضل في دار فور الذي أكد قرشيته بتأصيل نسبه حتى العباس بن عبد المطلب .
وقد أشار كارمايكل إلى مخطوطتين تؤكدان نسب الفونج للعرب يعتقد بصحة
واحدة منهما ، أولاهما نسخة وجدها عند الملك عدلان وهو من البيت السناري وذو
مصلحة في الادعاء . والثانية وجدها عند الشيخ محمد عبد الماجد وقد نقلها أحد
حوارييه من نسخة كان يحتفظ بها الفقيه محو اليعقوباني ، والشيخ محو كان فقيه
الأسرة السنارية . وفي واقع الأمر فإن ظاهرة الأنساب ظاهرة جديدة لم يعرفها
السودان إلا في العهد السناري . وفي هذا الشأن قد يفيد الباحث العودة إلى
دراسات سبولدنق حول دولة سنار . فهو من أكثر المؤرخين المعاصرين تدقيقا في
بحوثه عن تلك الفترة الزاهرة من تاريخ السودان . وقد عاش بيننا سنوات يعلم

ويتعلم من رفاقه في جامعة الخرطوم ويتجول في خرائب سنار ويبحث في دار الوثائق المركزية ولاشك في أن التركيب الطبقي للمجتمع السناري بين اشراف وعبيد هو الذى حمل مستعربة السودان للتنقيب عن اصولهم العربية الحقيقى منها والموهوم ووسط هذه المكابدة من اجل التأصيل العرقى اختلط الحابل بالنابل فتماما كما ذهب ود الخبير الجعلي لتأصيل نسب أهله ، واهلى الجعليين الى العباس فى كتابه (السور الحصين الناس فى اتصال نسب إبراهيم جعل بأصله العباس الملقب بأشرف لقب واشعر مدحا . وبه اشتهر بنوه الحداق الكياس) كان يقف واحد من هؤلاء المادحين « الحداق الكياس » يضرب على « الطار » ويتغنى « جيد لنا بالرسول الجعلي وقرشي وحر » وما هال هذا المادح الحاذق الكيس أوهال من حوله من التشوى الطرابى نسبة النبى القرشي للجعلية اولا . فدر القرشية وفي ايدى بعض هؤلاء المادحين خشونة تدمى وفي شفاههم علاطة تبنى وعلى اى مهما يكن من امر النسب القرشي فقد احتضن العهد السنارى ، خاصة فى عهد بادى ابو شلوخ ، العلماء واحاطهم برعايته ، ومكن بهذا لنشر الإسلام والثقافة العربية في وقت واحد وكان بادى يجزل العطايا للفقهاء ، ويقتطع لهم « الحواكير » ويجعل لهم كلمة نافذة على الناس بإيكالهم أمر جانب من الإدارة فى مناطق دعوتهم مثل كترانج والعيلفون كما أعفى هؤلاء (الفقراء) من الضرائب . واعتبر إقطاعياتهم مناطق تستمتع بالحصانة من سلطان الدولة يتولون بأنفسهم الحفاظ على أمنها وإدارتها ، وكان هؤلاء « الفقراء » (والفقراء فيما يقول أبو نصر السراج فى « اللمع » اسم يطلقه أهل الشام على المتصوفة) يعيشون مع الناس كما يعيش الناس ، يطعمون الجائع ، ويؤوون اليتيم ، ويوفرون العلم لقاصديه ، وقد كانت حلاوى هؤلاء الفقهاء شيئا اسمه بالكميونات الدينية ولكن بالرغم من كل سلطان الفقهاء داخل هذه الكميونات فإنهم لم يتدخلوا فى الحكم بالمعنى الشامل للحكم والسلطة ولاشك فى ان طبيعة التحالف القائم بين الفقيه والسلطان او ما اسماه استاذنا الفاضل يوسف بدرى الملك والفكى فى مؤلفه (الملك والفلكى فى السلطنة الزرقاء) قد وضع حدودا فاصلة فى السلطة والمسئولية ومع ذلك فإن المرء لاينكر دور هؤلاء الفقهاء فى استتباب الأمن وخلق واحات من الاستقرار فى المناطق التي يشرفون عليها مثل المسيد والعيلفون ويحدثنا الرحالة بركهارت بأنه بالرغم من اضطراب الامور فى مملكة الفونج فى اخريات أيامها فإن الدامر كانت واحة من الاستقرار لا لسبب إلا لدور المجاذيب فى رعاية الأمن بها حتى كادت تصبح (بلغة اليوم) منطقة تستمتع بحكم ذاتى إقليمى

وقد أتاح لى الدبلوماسي الباحث احمد المعتصم ان اطلع ، وانا اقوم بإعداد هذا الفصل ، على طبعة متقدمة من كتاب جديد وافاه به مؤلفه الأستاذ جى سبولدنق بعنوان « عصر البطولة فى سنار » ويتناول الكتاب ، فى صفحاته التى تربو على الخمسمائة ، تاريخ تلك الفترة الزاهرة فى مملكة سنار من منطلق جديد لم يذهب إليه المؤرخون من قبل وبإسناد وتوثيق بذل فيهما جهدا عظيما يتناول المؤلف ذلك العهد الزاهر من جانب تطوره الاقتصادى ونشوء الطبقة البرجوازية

وإدخال السودان عبر التجارة في دورة الاقتصاد النقدي خاصة استيراد الذهب والفضة للذين كانت تحتاج إليها الدولة الإسلامية لسك النقود ومضى المؤلف في تحليله لإبراز التحالف بين الحكام الفقهاء كتحالف اقتصادي مصلحي افاد منه الحكام من معارف هؤلاء الفقهاء في الكتابة (أداة التخاطب مع العالم الخارجي وتسجيل الحقوق) . وفي تطبيق قوانين متطورة لإثبات هذه الحقوق هي الشريعة الإسلامية كما يتضمن الكتاب تحليلا رائعا للتركيب الاجتماعي والاقتصادي لذلك المجتمع من النبلاء ، والطبقة الوسطى ، والعامة والعبيد وشأن كل مجتمعات الاسترقاق فقد كانت العلاقة بين هذه الطوائف علاقة تقوم على التحالف المصلحي والاستغلال وطغت هذه المصلحة على قيم الإسلام في المساواة إذ أن الاسترقاق كان يقوم على اعتبارات عرقية ، حتى وإن دخل هؤلاء المسترقون في رحاب الإسلام ويشير سبولدنق إلى ظاهرة انتقاء الأسماء كمظهر من مظاهر التمييز الطبقي ، فالأسماء المتداولة بين النبلاء كانت دوما هي اسماء مثل عجيب وعدلان ، وعمارة وبادى اما الأسماء الشائعة بين الطبقة الوسطى (ممن يلقبون بالأرباب) فهي اسماء مثل ابي زيد ، وعلى ، وعبد الله وحمد . وبين العامة أسماء مثل بله ، ونمر ، وكمير اما العبيد فقد كانت أسماؤهم توحي جميعها بأنهم فيء افاءه الله على النبلاء كاسماء الله جابو ، وفضل المولى ، ورزق الله ، او توحي بأنهم عطاء منّ به النبلاء على صنائعهم في الطبقة الوسطى مثل خير السيد ، وقسم السيد ، وعبد السيد ولاشك في ان مايعانيه السودان اليوم من تمزق هو انعكاس لرواسب مجتمعات الاسترقاق تلك والتي مازالت تلقى بظلالها الكثيفة على العلاقات الاجتماعية وتمتد ، بسبب من هذا ، إلى الأوضاع السياسية

كانت هذه هي طبيعة التحالف المصلحي بين الفقهاء والنبلاء والحكام ، ومع هذا فقد كان هؤلاء الفقهاء هم الأبطال الشعبيون لالسبب إلا لأنهم كانوا هم المعلمون ، وهم المصلحون ، وهم قضاة الحاجات وهم الأطباء وكم احسن الدكتور مختار عجوبة عندما أعاد إلى ذاكرة الناس قصة الشيخ مازرى ود التبقار مع الشيخ إدريس ود الأرباب كما رواها ودضيف الله في الطبقات سأل الشيخ إدريس عن سر الله الأعظم ، وظن مازرى أن الشيخ ادريس سيحدثه عن اقطاب واولياء ومضى كلم منهم يقيه من قدر الله ، إلا أن الشيخ إدريس قاده إلى حيث يجتمع حواريوه وهم « يسوطون المديدة » وقال بالله ورسوله ما عندى اسم غير هذه المديدة » الايام ٢٥ /٧/ ٨٥) وقد كان الشيخ إدريس ، فيما يحدثنا ود ضيف الله يحب المازرى « ويهدى له البقرة الشايل والكسوة ويقول انتم ياسادتنا العلماء تحبون الهدية » وفي الأمر فإن الحواكير التى كان يقتطعها الحكام للفقهاء والمتصوفة كانت هى ملجأ العاجز ، ودار اليتيم ، وسكن الطالب ، وورشة العمل ، ومعهد الدرس ، ففيها يعيش قاصد العلم ، وفي « رواكيبها » يتعلمون اللغة والدين ، ومنها ينطلقون إلى السهول يزرعون ويحصدون ومن « مديدتها » يتناولون مايقيم الأود ، وكان هذا هو شأن الخلاوى في كل صقع من أصقاع السودان

ولئن وقف ود ضيف الله في دراساته على السودان الوسيط والسودان الشمالي عبر هذه الظاهرة نتكرر في كل مكان بالسودان كان نجد في الشرق أو الغرب ، بل وبشمل أحياناً في الشمال عقلها ود ضيف الله لأنها لم تعرف التصوف مثل منطقة الرباطاب . فالحبوة في تلك المنطقة كانت سلطة سوزية تنصه لمدنية تساهم في حل مشاكل الاسر وبعض النزاع بين الأفراد ، وتساعد في حسبة الناس لدواء العرب ، حتى تسهل مرافقهم وتلعب دورها في الحروب كاستشارات للنسر عند حروب الرباطاب مع الميرفاب والشايقيه .

وبالاحتكاك مع الناس في حياتهم اليومية عرف المتصوفة والفقهاء أعراف الناس وعاداتهم ، كما عرفوا طقوسهم وممارساتهم ، ولم يكن هؤلاء الفقهاء ليعدوا إلى قلب هؤلاء الناس لولا إقبالهم عليهم بالمهادنة ، مما أدى إلى التزاوج الطبيعي بين الشريعة والاعراف التي تواصا عليها أهل البلاد ، ولاشك في أن الكثير من هذه الأعراف لم تكن تمت إلى الإسلام بسبب ، بل هي ميراث تعس انحدر للناس من ثقافتهم الوثنية والمسيحية ، وكان أكثر مايبدى فيه هذه الموروثات الوثنية هو العادات الاجتماعية مثل الميلاد ، والزواج ، والوفاة ، ويصدق نفس الشيء على العادات الاجتماعية التي أثرت عليها الطقوس المسيحيه والفرعونية في شمال الشمال خاصة نظرة الناس لسيل كمصدر خير وشر ، وعلى ظاهرة « البيانات » التي احتلت محل الكنائس القديمة مثل كنيسة أرمل في منطقة الرباطاب ، ولاشك في أن الذى يقرأ طبقات ود ضيف الله يشهد أطياعا من هذه المواريث التي لايقبلها شرع ولا دين ، وقد ارتضى هذه المواريث حتى المتصوفة المرموقين بالرغم من كل ماتعلموه من أوائل الفقهاء المبشرين من أحكام الإسلام ونواهيه ، فقد كان أول ماعلمه العركي لأهل السودان هو علم العدة ، إذ كان الرجل منهم يطلق المرأة ليتزوجها غيره في نهاره ، ويروى ود ضيف الله القصة الدالة عن خلاف القاضي دشين في أربجي مع الولي صاحب السر الكبير الشيخ محمد الهميم ، وتقول الرواية إن الشيخ الهميم (في حالة الجذب الإلهي) قد زاد من نكاحه على القدر الشرعي فخمس وسدس وسبع وجمع بين الأختين ، وعندما أمره القاضي دشين بفسخ نكاحه أجاب قائلا : « الرسول أذن لي والشيخ ادريس ود الأرباب يعلم مابفسخها فسخ الله جلدك » ، وتقول الرواية ان دشينا أصر على حكمه فمرض حتى انفسخ جلده ومع ذلك لم يتنازل عن حكمه ، وقد أشاد الشيخ فرح ود تكتوك بالقاضي دشين فقال فيه :

شوف دشين قاضي العدالة
الما بميل للضلالة
سلم سعم السلالة
الا وقدوا نار الرسالة

ولذا فعندما يحدثنا الراوي بأن قاضي محكمة الطوارىء في كوستي أبان عهد الصحوة الإسلامية قد أصدر حكمه بجلد إحدى فتيات النوبة لاتهامها بالزنى

نتساءل أحقاً يعرف هذا القاضي أو يعرف الذين نفذوا أحكامه مفهوم بعض أهل السودان من المسلمين ذهبت عن الوثنيين المحدثين للإسلام . والقضية التي نشير إليها قضية اتهم فيها رجل زوجته بالزنى لأنها هجرته وتزوجت في نفس اليوم رجلا آخر . ولم تر الفتاة ولم ير أهلها حرجا في هذا . فحسب أعراف أسرية يمكن للمرأة أن تترك زوجها وتتزوج غيره دون إتمام عدة طالما قام الزوج الجديد بإعادة مهرها من المال أو المواشي للزوج القديم . وبالرغم من محاولة المترجمين الإيحاء للفتاة التي لاتعرف العربية بانكار مضاجعتها للزوج الجديد حتى تنجو بجلدها إلا أنها أصرت على قول الحق (من ناحية عقدية) لأنها لاترى فيه ارتكابا جرما حسب أعراف أهلها . وأهلها هؤلاء لم تطأ أرضهم أقدام شيخنا العركي ليعلمهم العدة كما تعلمها منه مسلمو الشمال . ومع هذا فقد كان بينهم من ظل حيا وتنبه ولو كان ذلك القاضي يفوق العقل أمينا مع نفسه ومع منطقه الديني لأمر برجم الفتاة . عامدية » جبال النوبة هذه . ولكنه أدرك بحدسه أن مثل الحكم الفقيه (وهو الحكم الشرعي قطعا) قد يؤدي إلى رجمه هو ومن معه متجاوزا حد الله فإن كان في مقدور القضاء تجاوز حدود الله خوفا على النفس فلا يجوز نصا تجاوزها لمصلحة . ولانحسب أن بحاجة للولوج في جدل حول الحدود في الزنى على غير المسلمين والتي يرى بعض الفقهاء حولها تطبيق مايقول به دين الجاني ودين الجانية فما لانحسب مثل هذا الزواج زنى . فمع شيئا بحاجة الى مثل هذه المجادلة مع الأمساخ الذين ستقمصاهم المصري لأن الذي لايعرف الكنه لن يدرك عوارضه . والذي لايدرك أصول الأشياء لن يعرف ظلالها

وعلى كل فإن مثل تلك القصص التي رواها ود ضيف الله وغيرها تكشف عن ألوان الوثنيات التي تسللت إلى التصوف السوداني حتى أصبحت جزءا من الميثولوجيا الدينية السودانية . ويروي استاطر بوصيلي في معرض تحليله لتراجم صاحب الطبقات ... « ظاهرة التشيع لأصحاب السجاجيد . ورفعهم إلى مراتب الكشف عن الغيب والاتيان بالمعجزات وخوارق العادات بتصوير ما آل عليه المجتمع من تدهور في حياته المعيشية . الأمر الذي دفع أفراده إلى الالتجاء إلى هؤلاء الرؤساء الروحانيين ، طلبا للنجدة والغوث في قضاء الحاجات من رفع للأذى والضر وجلب للمنفعة والخير والمثوبة عند الله تعالى وصرف العدو . ولم تكن هذه الحالة من المعتقدات في الشعوذة والسحر وما إلى ذلك وليدة الهجرات العربية بل هي عريقة في القدم توارثها القوم عن آبائهم وأجدادهم من أقدم العصور الوثنية » (معالم تاريخ سودان وادي النيل) . ولم يكن هذا الحال يختلف كثيرا عما انتهى اليه التصوف الإسلامي بعد نهاية القرن الثالث الهجري خاصة في بلاد الحضارات القديمة في المشرق والمغرب . فبعض الأساطير التي يرويها ود ضيف الله تتضاءل أمام البدع التي حملت ابن تيمية للحديث عن أولياء الشيطان ، كما تبدو باهتة أمام الخرافات التي أوردها السلجماسي المغربي في كتابه (الإبريز) وهو غير كتاب (الإبريز) لسيدي عبد العزيز . فالسلجماسي هذا يحدثنا في إبريزه عن اجتماع دوري للأولياء والأقطاب يسمى الديوان ، يعقد في

الثلث الأخير من الليل ويحضره - في بعض الأحايين - النبي عليه أفضل الصلوات ويملك هذا الديوان حق التصرف في العوالم السفلية والعلوية حيث يقرر هؤلاء الأقطاب في أمور الناس والأجناس في هذه العوالم ، ويمضي السلجماسي في مزاعمه للقول بأن الديوان يعقد اجتماعه مرة في العام بالسودان ، أوما أسماه موضعا « يقال له أسا بفتح الهمزة والسين بعدها خارج أرض سوس بينها وبين أرض غرب السودان » وسودان السلجماسي ليس هو سوداننا وإنما هو السودان الغربي أي أرض السهل الأفريقي الذي تفترس أهله المجاعات دون أن يتحرك لهؤلاء الأقطاب ساكن ، وليت السلجماسي وقف عند مقالة سيدي عبد العزيز بأن الديوان لايكون الابغار حراء .

ولم يقف الأثر الثقافي المحلي عند الخرافة والأساطير بل طغى على أساليب الذكر الجماعي ، والذي هو سمة ملازمة للذكر الصوفي كان ذلك في ترديد الأهازيج ، أو قراءة الأوراد والذكر الجماعي هو من أكثر الأشياء التي قربت بين أنصار الصوفية عبر الحدود الإقليمية والفوارق العنصرية

وبعبارة أخرى فإن أساليب الذكر الجماعي قد تأثرت تأثرا كبيرا بالمؤثرات الثقافية الأفريقية ، وكان هذا أبرز ما يكون في الأراجيز والأهازيج ، فبالرغم من أن بعض الطرق الصوفية كالشاذلية مثلا ظلت تحافظ على سمتها الموروث ، فإن أغلب الطرق الأخرى قد تأثرت في ذكرها الجماعي بالطابع السوداني بكل خصائصه ، فلم تعد إيقاعات مدائح السمانية هي نفس إيقاعاتها كما جاء بها الشيخ السمان وأورثها للشيخ الطيب الجموعي ، كما لم تعد نبرات التواشيح الدينية للختمية وابنتها الأدريسية هي نفس النبرات التي تعلمها الأقدمون من أستاذ الطريقة الأول إلا أن أكثر الطرق الصوفية تأثرا بالسمت الأفريقي السوداني هي القادرية فالطبول الداوية ، والدفوف التي تصم الآذان هي أبعد ما تكون عن الزجر والهزج العربي الذي جاء به البهاري القادري من بغداد هذه الطبول الداوية والدفوف الصارخة هي أدوات الطرب التي كان يعرفها ومازال ، أهل السودان الزنجي في ترحهم ومرحهم على السواء وعلنا نجد شبيها لهذا في أذكار التجانية في غرب أفريقيا ، كما نجده عند مسيحيي أفريقيا الذين وسموا القداس الكنائسي بميسمهم فكنائس أفريقيا لاتعرف مسيح هاندل ، ولاتعرف عذاب المسيح حسب رواية القديس متي لجون سباستيان باخ ولكنها تغني وترقص وتطرب وتبكي لما يعرف بالقداس الكنغولي بأهازيجه النائحة ، وطبوله الداوية ، وأصوات بلاهونه التي تدغدغ نبض الأفريقي بالإيقاع الهامس والصارخ على حد سواء بن وهذا هو حال المسيحية ، أيضا ، في بعض أقاليم السودان التي تنصرت مثل جبال النوبة فتراتيل الكنيسة الكاثوليكية والأسقفية على السواء تستلهم كلها أغاني « الأسبار » التقليدية وتستخدم أدوات الإيقاع التي يعرفها أهل جبال النوبة ومن الطريف حقا أن الكثير من شباب النوبة يعرف في صباه عن الكنيسة لأنها تستهجن بعض . أسمارهم خاصة سمر الفتوة والذي يتمثل في العراك ... عة وهو عراك قد يؤدي إلى الموت ولهذا نهت عنه الكنيسة وبحسب

هؤلاء الفتيان ان رجولتهم لاتكتمل مالم يؤدوا هذا السير ويتبعوه برقصتهم المعروفة الكمبالا وهم يتغنون .

« منذ ابدل حسدى لأصبح رجلا فأضع قرنى الجاموس على رأسى وأرقص الكمبالا وأؤدى طقوسها ، لامثل أخى أسو الذى خاف من لسع السياط » (محمد هارون كافي : الكجور) .

ولكن ما أن ينضم الفتى إلى ركب الشباب حتى تحمله إلى نفس الكنيسة مجالس الطرب والرقص التى يشارك فيها الفتيان والفتيات وهم يرددون تراتيل الكنيسة والتى هى أغانى مرحهم .

ولهذا كله فلا مشاحة فى القول بأن الطرق الصوفية والطوائف الدينية قد اسهمت إسهاما فاعلا فى تكوين السودان الحديد وإن كان هناك من شيء يأخذه المرء - من المنظورين السياسى والاجتماعى - على هذه الطرق والطوائف فهو أنها ، بطبيعتها ، لم تكن قادرة على تجاوز تشقق اخر فى المجتمع ألا وهو التشقق الدينى ، فلا مكان فى مثل هذه الطوائف للسودانى المسيحى أو السودانى الوثنى ولهذا تصبح هذه الطرق عاملا من عوامل التمزق فى مرحلة التأطير السياسى للتشكيل القومى الحديد مادامت قد ظلت محافظة على سمتها الدينى وهذا هو المأزق التاريخى الذى تجد نفسها فيه كل الطرق والطوائف الدينية المسيسة ، لأن خيارها محدود فالحفاظ على جوهرها الدينى ، وهو مصدر قوتها ، يعنى حرمانها من المضى فى دورها الوطنى كوعاء انصهارى يستوعب عناصر أخرى كبيرة من أهل السودان غير المسلم .

دارفور ... والقهرمان الاعظم :

إن كان ذلك هو الحال فى سودان سنار الذى تربع على عرشه خمس وعشرون سلطانا ، حكموه طوال ثلاثة قرون وامتد حكمهم فيه إلى ماوراء الشلال الثالث . فما هو الحال فى الغرب القصى ؟ كان ذلك الغرب القصى إقليما مستقلا قبل ان يصبح فيما بعد ، جزءا من السودان السياسى الذى نعرفه اليوم . إلا ان الحال فيه لم يختلف كثيرا عن مملكة سنار فإن كان هناك بعض الشك فى أصول الفونج العربية فإن المؤرخين يجمعون على أن أصول ملوك الفور ترجع إلى قبائل أفريقية قديمة مثل الداجو والتنجور حكمت المنطقة منذ القرن الخامس عشر ومع هذا فقد سعى سلاطين الفور لتأصيل نسبهم للعباس بن عبد المطلب مثل كثيرين غيرهم من اهل السودان ، بل ومن أهل غرب افريقيا مثل عثمان فودى

وتبنى حكام دار فور ، تماما كملوك سنار ، الدعوة للإسلام لدعم مراكزهم فانسياب الإسلام فى السودان ، كما شهدنا ، كان انسيابا قاعديا ، اى بين عامة الناس وكما شهدنا ، أيضا فقد حبب الإسلام إلى قلوب الناس تزاوجه مع

عرافهم وعاداتهم وكما كان سنار ... هو ... من مصر سدير كوسيلة لدعم حكمه فى سنار عين السلطان سليمان هو اول من سلك هذا السبيل من ملوك دارفور ... العور لم يصبحوا ... فى المنطقة الا فى عهد السلطان سليمان سولونج سليمان ... عهود ... رعاية الاسلام فحصل ... اللغة العربية ... لدى طلاب يحافظون عليه على ... المتميزة وعراقتهم ... وهؤلاء ... فى ... والاسلام ... يرسلون البعوث الى الازهر الشريف عن طريق الاربعين لتحصيل العلوم الدينية ودراسة اللغة العربية ويروى المرتضى الزبيدى فى مقدمة كتابه المشهور تاج العروس من جواهر القاموس ـ ورحمه الله على توفيق ... الإعلام الكويتية فى إعادة طبعه ـ كيف ... سلطان دارفور قد بعث إليه ... جزيل من الذهب ... بكيس يقتنى نسخة من هذا المؤلف الهام ولعل ... الجزء ... العربى ... هذه الواقعة ... الزعم ... عن اهتمام ملوك الفور باللغة العربية والتراث العربى فحسب ... ايضا عن حرصهم على السعى وراء هذا التراث ... حتى فى ... العتيقة ... ومن مصادره الاولى ولنعرف المؤرخون ... هذا ... من فصل ... السودان على التراث ... كل ... فصل ... على السودان » . كما ... الحاجة

كان هؤلاء الملوك من اكثر الناس اعتزازا باسلامهم ومشهاد به على غيرهم من اعراب السودان ... وفى ... بعث ... فلننظر مثلا الى خطاب السلطان محمد الفضل سلطان دارفور الى محمد على باشا بعد ان ... فى السودان حيث ... وفى ... فطمع فى ان يضيف الى ملكه إقليم دارفور كتب السلطان يقول « من ... من امن به الله البلد وجعل ملكه ... من ... وصيرد فى قلوب الاعداء ... وجعل ... يتوقد وجعل الله على ... من ... وتعب . هو ... صغير السن ولو صار كهلا ... الناس ... هو مولانا الفضل بن عبد الرحمن الرشيد » ... السلطان الفضل يقول « إنكم طالبون دولتنا وطاعتنا و انقيادنا لكم هل ... كفر ... لكم قتالنا وابيح ضرب الجزية علينا ؟ . أو غركم قتالكم مع ملوك سنار والشايقية ؟ فنحن السلاطين وهم الرعية اورد لك دليل من ... تجد فيه ... ؟ أم ورد لك حديث من رسول الله تجد فيه تمليكك ؟ أم خطر لك خاطر من عقلك بأن لك ربا قويا ولنا رب ضعيف ؟ الحمد لله نحن مسلمون وما نحن كافرون ولا مبتدعون ... بكتاب الله وسنة رسول الله (ص) ونؤدى الفرائض ونترك المحرمات ، ونأمر بالمعروف ، وننهى عن المنكر

اما علمت ان دارفور محروسة محمية بسيوف قطع هندية ، وخيول جرد ادهمية ، وعليها كهول وشبان يسرعون إلى الهيجاء بكرة وعشية »

وكما كان الحال فى السودان السنارى كانت دولة دارفور تطبق الشرع فى احكامها وفق الفقه المالكى وتدون تلك الأحكام بالعربية بالرغم من ان التقاضى كان

يتم باللغة الفوراوية . ومع هذا ظل الحاكمون يلترمون اعرافا محلية كثيرة لا تمت بسبب إلى الشريعة الإسلامية ، لأنها أعراف ترسبت بالصورة التى تجعل النقلة الفورية منها أمرا غير مستساغ ، ومثال ذلك حرمان النساء من الوراثة . وكان الفور يطبقون فى الكثير من هذه المعاملات قانونا عرفيا موروثا منذ القرن الخامس عشر هو قانون دالى (نسبة للسلطان دالى) . واستمر ملوك الفور يحكمون ذلك الإقليم بهذا الخليط القانونى من الشريعة والعرف فى نفس الوقت الذى يوسعون فيه من رقعة سلطانهم حتى شمل كردفان على عهدى السلطان تيراب والسلطان عبدالرشيد . وكانت كردفان نفسها تحكم بموجب قانونين هما الأعراف والشريعة ، أو ما يسميه اهل كردفان بالشريعة البيضاء ، وبين القانونين فجوات كبيرة ، وعلى الذى يحرص على المزيد من الاطلاع على التباين القانونى بين الشرع والعرف بين القبائل المستعربة فى ذلك الاقليم . يلقى نظرة على كتاب كنسون حول قبيلة البقارة .

نتيجة لهذه الانتصارات المتوالية سرت حمى النصر إلى رؤوس سلاطين الفور بعد أن اتسع سلطانهم ، حتى اخذ السلطان الشاب محمد الفضل يطلق على نفسه القابا تتضاءل أمامها سخافات المعز لدين الله . فقد أصبح محمد الفاضل هو « السلطان الأعظم ، والقهرمان الأكرم ، والطهير الأفخم ، ناشر لواء العدل على رؤوس الأمم ، سلطان المسلمين ، وخليفة امة سيدالمرسلين ، خادم الشريعة والدين ، المعتصم بالله تعالى الواحد الفرد العدل الصبور مولانا السلطان محمد الفضل المنصور أيده الله بنصره أمين . ابن المرحوم السلطان عبد الرحمن الرشيد قدس الله روحه امين » . ونحمدك اللهم يارب العالمين على أن يد « الإمام » القائد لم تمتد فى عهد « الصحوة » إلى هذه الصفحة من سيرة ملوك السودان حتى يضيفها إلى القاب أخرى داوية مثل « حامى البيضة والبيعة » .

استمر الحكم فى مملكة دارفور الإسلامية لينتهى ، لا على يد الأتراك الغزاة ، وإنما على يد الزبير باشا ود رحمة في موقعة مانوشى التي قتل فيها آخر سلاطين الفور إبراهيم قرض . ولكن سرعان ما خدع الأتراك الزبير ليضموا السلطنة إلى دولتهم بعد أن عجزوا عن اقتحامها بنارهم وحديدهم . ولم يكسب الزبير من بغية هذا إلا استرقاق الرجال ، وسبى النساء من قوم آمنوا بالله فعصموا دمائهم وأرواحهم منه بقولة لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله . وظل من بقى منهم حرا طليقا يعتصم بالجبال وهو يوالى الإمام المهدى بعد زوال دولة الترك موالاة شكلية إلى أن نهض الأمير على دينار حفيد السلطان محمد الفضل ليعيد لآله ملكهم ، وهو بعد قائم على دين الله ، وراع لأعراف قومه ، وحفيظ على التراث الثقافى العربى ، وقد أنشأ على دينار ديوانا للكتابة بالعربية أولاه للفقيه ابكر السنوسى

احفاد الفونج .. وأبناء الزبير :

هاتان هما الدولتان السودانيتان الإسلاميتان اللتان لعبتا ، قبل قيام الدولة

المهدية بكثير ، الدور الحاسم فى تركيز الإسلام فى أرض كانت للمسيحية موطنا ، وللوثنية مهادا كما عملت على ترسيخ اللغة العربية ـ لغة القرآن ـ بين أقوام كانوا يرطنون بما يرطنون به من لغى شتى ولهجات متعددة نشرت هاتان الدولتان الإسلام والعربية فى أرض لم يطأها غزو عربى إسلامى من الشمال كما وطىء أرض القبط فى مصر ، ولم يطأها غير العرب ، كما وطىء أرض البربر فى المغرب وإنما نشر الإسلام على أيدى أشياخ أعلام ومتصوفة جائلين جاءوا إلى ديار الوثنية هذه من الشرق والشمال والغرب ليبشروا بين الناس بالهداية الواعية وهم يعيشون بين أهلها كما كان أهلها يعيشون يقبلون أعرافهم الحسنة ، ويتراوحون معهم ومع عاداتهم ، ويحافظون على مواريثهم الثقافية ويغضون الطرف عن الضعف البشرى عند بعضهم والذى لايؤذى الإسلام فى شىء لأنهم قد تعلموا عن رسول كريم أن قولة « لا إله إلا الله محمد رسول الله » تعصم للمسلم ماله وروحه ودمه ولم يكن هذا هو الحال فى سنار فحسب بل وحتى فى بعض مناطق الغرب القصى التى لم تخضع للتهجين البيولوجى الذى عرفه السودان النيلى

ولهذا فإن الادعاء الذى يقول بأن الإسلام هو دين العرب فى السودان ادعاء تكذبه حقائق التاريخ فى الفونج كما فى دارفور كما أن الادعاء الذى يقول بأن الثقافة العربية هى ثقافة وافدة ادعاء تكذبه سيرة سليمان سولونق وبادى أبودقن وبنفس القدر فإن الذين يسعون لفرض إسلام على أهل السودان لايعكس إلا رؤاهم لإسلام بعض أهل الشمال يتجاهلون تاريخ الإسلام السودانى الذى تمازج فيه الشرع مع العرف ، وتمازج فيه التصوف مع الخرافة كما أن الذين يتهمون كل دعوة للحفاظ على الخصائص الثقافية لأقوام السودان الأثنيات بأنها مؤامرة ضد التراث العربى يجهلون كيف انسابت تلك الثقافة إلى قرى السودان ودساكره عبر رجال لم يرتضعوا العربية من أثداء أمهاتهم وإنما تبنوها لأنها لغة دين عند البعض ، ووسيط معرفة متميز عند بعض آخر ، ولغة تجارة مع الأبعدين عند بعض ثالث فلا السودان هو أرض الحرمين حتى نتحدث فيه عن الإسلام المثالى ولا السودان هو بطحاء الشام حتى نتحدث فيه عن العروبة الفصيحة

فالسودان ليس بوطن للعرب يقطنون شرقه وشماله ، وزنج يسكنون جنوبه وبعض أرباض غربه وإنما هو وطن لكل هذه الأخلاط الأثنيات التى خضع أغلبها فى الشمال والغرب للتهجين البيولوجى الذى عرفته وطن لأعراقه منذ عهد السودانيين وما العرب فيه إلا هذا الخليط من العرب والقبط والنوبة والبربر وأهل السودان ـ تجمعهم كلهم ثقافة وحضارة تختلف ملامحها باختلاف سحن أهلها وما السودان إلا هذه الأثنيات التى وحد بين بعضها دين أسبغ أعرافها وجمعت بين بعضها حضارة مهجنة قبلت كل خصائص أقوامها الثقافية ، وجمعها جميعا تنظيم سياسى محوره الدولة الوطنية التى يتساوى أهلها كأسنان المشط سواء كان يفصلهم ، ويسعهم كونهم

مال كل التطبيع بين الإسلام والعروبة تخليط تسبب في خلل بالتعصب بالعروبة والربوحة في السودان قول نفسه ومن يشاء لقول الانتساد عن جهل بالتاريخ . ومن ذلك التخليط الاعتبار لنظرة استعلائية قاصرة دعاتها واصحابها هم اولئك الذين مازالت تعتمر في امعائهم رؤى الزبير ود رحمة للسودان والسودانيين دون أن يملك واحد منهم شجاعة الزبير او مروءته فقد كان الزبير اميناً مع نفسه ومتصفاً بفكر عصره وشجاعاً في علوائه لا كاولئك الذين يرغون ويزبدون الماعون فهم يتحدثون فيما بينهم بلسان ،ويتحدثون مع غيرهم بلسان آخر يرفعون رايات العدل والمساواة ويخدعون النفس بأن المساواة درجات يتاهون الامم بدين يحث على طاعة القوى الأمين ولو كان عبداً حبشياً رأسه زبيبة ومع هذا فهم عاجزون ، بسبب تلك النظرة الاستعلائية القائمة ، عن توقير هذا « العبد الحبشي » ناهيك عن طاعته ولا يمكن أن ندين عامة الناس على مثل هذا الفهم المشوش للواقع والتاريخ فعامة الناس اسرى جهالات موروثة وعلمهم هو أوهامهم إلا أن نلوم صفوة القوم ومتعلميهم وبخاصة اولئك الذين يتطلعون الى قيادة فكرية او سياسية او إدارية بين هذه الاخلاط الاشتات فما أكثر ما رفعت رايات العدل باسم الإسلام وما اكثر ما رفعت رايات المساواة باسم الديمقراطية والإسلام والديمقراطية براء من كل ما كان يمارسه بعض اهل الشمال باسميهما من خساسة سياسية عرفتها البرلمانات ، ومزايدات مخاتلة شهدتها المؤتمرات ، وإثارة هوجاء يدفع ثمنها اقل الناس مسؤولية عنها إلا وهم اولئك الذين يتساقطون في حومة الوعي من ابناء السودان من اى صقع جاءوا وبلغت تلك الخيبة قمتها عند ما قصى حاكم قاصر هو جامي « البيضة والبيعة » على اول تجربة في جنوب البلاد للتمازج المتناغم بين اهل السودان مما كان يمكن ان يكون نموذجاً يحتذى في اقاليمه الاخرى وذهب جامي البيضة والبيعة في اخريات ايامه يبرر خطيئته تلك باسم الإسلام وكان على رأس مناصريه نفس العناصر التي تكدح اليوم لتلقيح الفتنة . وغرس حسك البغضاء بين اهل السودان باسم الدين نصب وهي بهذا تطعن الدين في خاصرته .

وقد قرأت وأنا أكمل كتابة هذا الفصل في الاحواء في جنيف ،ورقة إحدى الصحف التي كنت احمل في سفرى عن صراع « قبلي » بين نوبه واسر عمر في بورت سودان ، وأعترف بأن هذه قد عذبتني هل يمكن ان يكون هذا هو السودان الذي نعرف ؟ وقد نسبت الصحيفة مخاتلة ذلك الصراع بالصراع القبلي ومن هو ، في الوقت نفسه ، مستثارة من المهووسين بحكاوي الناس تسميتها باسمها وليس قل مخاتلة من وسائل الإعلام المسيسين الناس بل وبث هذه الدعوى السخيفة حول الصراع القبلي عقد على أهل النوبة يعيشون قرابة خمسين عاما و يريد بي شرق السودان كجزء لا يتجزأ من الخريطة لا خشية عليه ونصرف النظر عن مخاتلتهم في ميناء بورت سودان وهي عقبة تشاركهم فيها ارقبوا لاجتماعى من اهل نسجه انفسهم فإن قصة الذي لم تكن امراً مطروحاً بين المجموعتين من ان ستار نوبة ورجالهم طوال يهرعون الى « جودة »

المزعنة ويبشدون مع المنشدين ويطربون مع الطرابي ويحفظون التراتيم فيتعلمون منها شيئا عن الإسلام. وبمثل هذا ارز الإسلام إلى قلوب أجدادهم في السودان الوثني القديم. ظل هذا حالهم حتى جاءهم « إسلام » جديد يحملهم على الدين بالسوط فمن لم يجد فالقطع والبتر. فنجدوا يلوذون منه بديان أخرى لاجلد فيها ولاقطع. ولذا أخذنا نسمع عن كنائس النوبة في البحر الأحمر

ولو كان هؤلاء المهووسون، بل لو كان المسئولون الكبار الذين يؤججون المشاعر نتيجة فهم قاصر للإسلام، وفهم أكثر قصورا لطبيعة هذا المجتمع الفسيفسائي، يدركون أن الدين (إسلاما كان أم مسيحية) هو دين اختلطت فيه عند النوبة أحكام الشرع بالعادات لما أندفعوا في غلوائهم تلك. ويقيني أن ذلك المسئول الذي وقف يؤجج المشاعر، باسم الإسلام والعروبة المستهدفة، لو كلف اي واحد من علماء الاجتماع أو حتى طلاب في جامعة الخرطوم باجراء دراسة عن التكوين الديني لمجموعات النوبة في الخرطوم ولنس كادقلي لراى العجب العجاب. فكجور النوبة في العاصمة جبريل تبه عبد الله رجل مسلم يصوم ويصلي وقد أدى فريضة الحج اربع مرات، ومع ذلك فهو الرجل الذي يفد إليه اهل النوبة ليمارس عليهم ما يعرف بالتسيير كان ذلك للعلاج من المرض، اودرء المصائب. أو جلب الخير. ويستوى فيمن يسعى إليه النوبي الوثني، والمسيحي، والمسلم. بل إن « عيادة » الحاج جبريل هذه تستقبل بين من تستقبل رئيس الكنيسة الأسقفية في جبال النوبة الأب فيليب عباس غبوش. فالأدوار واضحة والمهام محددة في أذهان هؤلاء، فأى صراع هذا بين الإسلام والمسيحية الذي يتحدث عنه هؤلاء الملووثون؟أولا يحق لنا أن نقول بأن هؤلاء الملووثين، بعد أن عجزت عن شفائهم علوم الأولين والآخرين، هم أحق من الأب فيليب بتكجير الحاج جبريل عل الله يمن عليهم بنعمة الشفاء؟.

حقائق التاريخ والأوهام الأيديولوجية

ونعود على بدء للإشارة للثلاثة من معاصرينا الذين أومأت إليهم. فبعث الحديث عن أولهم الدكتور يوسف فضل ليس هو ابحاثه العلمية المتانية عن تاريخ السودان، والتي لمح القارىء أنا لانوافقه على بعض أحكامها، وإنما هو ثلاثيته التي طالع بها الناس، في أوج الصحوة وهوجها بعنوان « حول مفهوم الأمة السودانية من منظور حضارى » (الأيام نوفمبر ١٩٨٣) تناولت تلك المقالات الثلاث موضوعات عدة، مثل موضوعي الامة والدولة، والأثر الإسلامي والعلماني في تكوين القومية العربية، والتكوين الثقافي للشعوب التي استعربت، ثم انعكاسات كل هذا على السودان الحامي، والزنجي، والوثني، والمسيحي. وقد قدم الدكتور يوسف لمقالاته تلك بأنه يتبع المنهج الاستقرائي في دراسته ليستنبط عبره المعاني دون أن ينطلق من افتراضات ايديولوجية يسعى لاثباتها ولانملك إلا أن نحمد للكاتب امانته الفكرية التي حملته على هذا المنهج في وقت

سعى منه صراحة للوى عنق التاريخ من اجل اثبات افتراضات ميثولوجية يكذبها الواقع الذى يعيشه الناس ، وكم كان سهلا الانحراف - يومذاك - وراء ذلك التيار الطاغى . فالحقيقة التاريخية ، كما قال يوسف ، « حقيقة محضة لا يقررها ما ينبغي أن يكون أو مانريد له أن يكون » وكما قلنا فإن الذى يؤذى النفس ويثير الحفائظ ليس هو استعلاء العامة الواهمين ، وإنما هو استكبار المتعلمين على الحق ، وخيانة العلماء منهم للأمانة العلمية وحتى المغالط منهم الذى لايدفعه استكبار ، ولاتشوب فكره خيانة فهو جاهل بالتاريخ وجاهل بالانثربولوجيا الثقافية ، وجاهل بالتكوين السياسى الهش لهذا الشعب الهجين ، ومن اجل هذا نحمد ليوسف امانته فى عهد ارتدى فيه كل زنديق عباءة ، وحمل فيه كل فاجر مسبحة ، وخرج فيه على الناس فقهاء ماجلون يكتمون الحق وهم يعلمون .

اما استاذنا الجليل جمال محمد احمد فقد تعلمنا عنه أول ما تعلمنا إقباله على دراسة تكوين الشخصية السودانية بالتحليل العلمي لعناصرها المختلفة الزنجى منها والنوبى والحامى ، والعربى الإسلامى منها والوثنى وكان لجمال هذا فضل الدعوة عند مطلع الاستقلال لأن يطلق على السودان اسم جمهورية سنار لأن السودان السنارى هو المرآة التى يرى فيها كل اهل السودان وجوههم وقد قوبلت مقالته يومذاك من بعض المتعلمين بالسخرية الهازلة كما قوبلت من بعض اخر بعدم الاكتراث ، أدام الله عليهم جميعا نعمة السواد فاسم السودان لايعنى شيئ غير الإشارة للون بيد أن إشارتنا اليوم لجمال إنما أوحى بها حديثه الجرئ فى اوج الهوس « الصحوى » أيضا حول تكوين السودان الموفق فى وقت لم يكن يتحدث فيه الناس إلا لماما ، ولا تصدع بالحق فيه غير العصبة الناجية ، وجاء ذلك الحديث الذى كرر فيه استاذنا افكاره التى ظل يدعو إليها قرابة الاربعين عاما فى شهر مارس ١٩٨٥ (التضامن ١٦/٣/١٩٨٥) .

اما الأستاذ عبد الله رجب رحمه الله فشأنه ، شأن جمال فقد ظللت خلال الاعوام الماضية اتابع بشراهة ، أينما كنت ، ما تكتبه صحافة السودان لا لرصد الأحداث فحسب ، بل بحثا عن ضوء أستنير به على فهم شيء مما كان يدور فى ذلك البيت « المسكون » والذى كان أشبه مايكون ببيت لدمي لهنريك إبسن وكان بعض اصدقائى يحسبون إقبالى على تلك « المراثل » الفكرية ضربا من الماروكية ، ولعلهم كانوا صادقين ولعلنى لا أغالى أن قلت بأن محنة أعلنا فيما يبدو - هى مرض وراثى له ابعاده النفسية و عراضه الباثولوجية ، وأعترف بأنى حملت يوما لأن أذهب - عقب قراءتى - لوحدة من مقامات بديع الزمان النميرى - إلى صديق يعيش بعيدا عن دنيا الناس بعد، يجعله يمير بين الشجيرات والأكمة ، وهو مع هذا ذو خبرة بمرض الهوس ورحل اعتد بدرايته التى لايجمح فيها إلى نتائج بدون مقدمات ذهبت إلى الصديق الدكتور فاروق فصل اسائله بعد قراءتى لشذرات من حطاب « الإمام » بديع الزمان فى قمة الشيخ الطيب وقد أبى صديقان إلا أن يريدانى أذى على إساءة ، كما يقول الفرنجة ، فأتحفنى واحد منهم بتسجيل لهذه المقامة جاء به من الكويت ، وزادنى إتحافا واحد اخر بتزويدى

في أي طبع فيما بعد، بنص كامل لها. جزاهم الله كل خير على حسن صنيعهما. ولنا لتلك المقامة عودة. بيد أن الأمر الذي ظل يلحّ في خاطري لم يكن هو أمر الإمام طيب العقل بقدر ما كان هو أمر العلماء المستنيرين (والعلم نور فيما تعلمنا في دراستنا الابتدائية) من جمعية الإخوان العلمية، وفقهاء الفيزياء والكيمياء والارثماطيقي الذين جلسوا يستمعون لذلك الهراء فيدونون ثم يحددون الميقعة الكبرى. ولايحسب واحد منهم أن هناك خطأ ما في مكان ما. سابقهم جميعا شاب الدرويش عثمان حامل الإبريق أمام مواكب الإمام العظيم

نعم كنت أقرأ كل شيء يقع في يدي على أحد من تلك النفايات الفكرية مايسلي أو يفيد. وفي خلال ذلك التنقيب وجدت طريقي إلى مقالات الأستاذ عبد الله رجب بعنوان « تجديد مذكرات اغبش ». ولاشك في أن بعضا من الناس قد قرأها. ولاشك أيضا أن بعضا آخر من مثقفي السودان قد اطرحوها جانبا لأنهم كانوا في شغل شاغل بزواج ابن عبد الله من ابنة خال . الطاغية المخلوع. وكان هذا هو تعبير هؤلاء الوحيد ضد الطغيان بمن فيهم أولئك الذين هرعوا يهنئون ويباركون ويتناولون ما لذ وطاب في منزل والد العريس. الكائن « بجوار مسجد ما بالخرطوم وأم درمان. ولم يشفع لعبد الله. بكيما يقرأه الناس به صاحب « الصراحة » أو أنه العصامي الذي شق طريقه بيده وسط جلاميد الصخر. كنت أقرأ مذكرات عبد الله تلك لاستشف منها كيف تكونت الشخصية السودانية في بعض جوانبها مثل دور التجار في توحيد الأمة وبناء هيكلها الاقتصادي ومظاهر التكافل الاجتماعي في مجتمعات القرية وجهد ذوي اليسار في رعاية المتعلمين وقاصدي العلم وهم يحتضنونهم في دورهم وينفقون عليهم وإسهام المثقفين في إشاعة المعرفة بين الأهلين في مواقع عملهم، ومعاناة الطامحين مثل عبد الله نفسه في التثقيف الذاتي، فما لو فهم بعض المتعلمين بقدر يسير منها لكان السودان أحسن حالا. فما آفة السودان إلا فقدان الطموح عند القادرين من أبنائه والذين لايدركون أن قيمة المرء ما يتقنه أو يدركون أن الإبداع مشقة. كما أن طموح القاصرين من ذوي الطموح غير المشروع ليس هو إلا الإفراز الطبيعي لهذا العجز العضوي عند المتعلمة الذين لايعنيهم كثيرا تجويد معارفهم، وتطوير صناعتهم

بيد أن الذي استوقفني في تلك المقالات مما له صلة بما نحن بصدده هو مقالة في الصحافة يوم ١٥ / ٩ / ١٩٨٤ وكان الكاتب قد تناول في مقال له سابق موضوعا كان يشغل الناس وأخذوا يتحدثون عنه في مجالسهم هامسين ألا وهو استشراء الخرافة في دولة « الفونج الثانية » دولة « الصحوة الإسلامية » ويبدو أن ذلك الحديث لم يرق لمحرر الصحافة فأعمل قلمه الأحمر أو الأسود في المقال حذفا وشطبا. ولم يرض عبد الله رجب عن هذا فكتب يقول في المقال الذي يليه « لقد حذف لي تحرير الصحافة فقرات كثيرة من حلقة عدد السبت الماضي (١٣ ذي الحجة ١٤٠٤ هـ، ١٠ سبتمبر ١٩٨٤) وهذا الحذف ليس معقولا، لأصور القصة ببساطة أن سوداننا الحالي شبيه بسودان السلطنة الزرقاء من حيث بروز دور الطرق الصوفية وسيطرتها على المجتمع فلا خلا سودان السلطنة الزرقاء من

وجود القاضي دشين الذى يقول للولى صاحب السر الناتع احلع الزوجة الجديدة لانها لاتحل لك » ويقول الولى قلت لك ما بفسحها يفسخ حلدث ويفسخ جد القاضي دشين ومع ذلك يصر على فتواه » .

لم يكن حديث عبد الله رحب هذا تقريعا لرقيب الصحافة فحسب و نما كان إدانة كاملة لنظام إدانة للخرافة المستشرية وإدانة للفقهاء الذين يحورون فى الحق فلم نر من بينهم دشينا وإدانة للكتاب الدين « فسح » الله ألسنتهم الى ان اصبح سلطان دولة الفونج الثانية « بمبرى ابوسكيكين » طاعبة مخلوع ومع هذا فقد ظلم عبد الله ، طيب الله ثراه ، دولة الفونج التى كان حكامها اكثر تواضعا فى حضرة العلماء ، كما كانوا اكثر حلما ومروءة مع الأعداء قبل الاصدقاء وقد المحنا لما كان عليه حال الفقهاء والمتصوفة فى مملكة سنار كما ان الرواة قد حدثونا عن حلم حكامها فى تعاملهم مع الأعداء قبل الأصدقاء ومن ذلك قصة عرو بادى ابودقن لديار تقلى . وقد حملته العزة على عروها قاطعا اليها تلك المهمة السحيق الذى يعرف « بالناحة أم لماع » دهب بادى بخيله ورحله وهو ينتوى القضاء على سلاطين تقلي ، ولكنه سرعان ماعاد ادراجه ـ وهو القادر على النصر ـ عندما رأى مروءة اهل مملكة تقلي وحاكمها الصنديد قيلي أبو جريده كان قيلي يخوض المعارك ضد اعدائه بالنهار ، ويرسل لهم « الضيافة » فى الليل لانهم بعيدون عن اهلهم وديارهم ولم يملك بادى ازاء هذا الكرم والنبل ، الا أن يقفل عائدا إلى سنار وهو يقول لنفسه ليس من المروءة محاربة ناس تمتلك هذه المروءة

الترك .. والمهدية

انتهت ممالك السودان القديم ، اى السودان السنارى وسودان دارفور على يد الغزاة الأتراك وعملائهم ، إلا ان الحكم التركي للعزى ابقى على الهيكل العام للمؤسسة الدينية . بل جعل منها واحدة من ركائزه ولم يكن غريبا ان يحافظ الأتراك على الهيكل العام للنظام الإسلامى ، فهم ، فى نهاية الأمر ، مسلمون كما لم يكن غريبا ان يولوا المتصوفة رعاية خاصة ، وقد كان للصوفية باع طويل فى دولة آل عثمان وكان سلاطينهم يتبركون بالمتصوفة . لاسيما ابى يزيد البسطامى ، والذى كاد السلطان بايزيد الأول يحله مكان الأنبياء متبرك به فى غدواته وروحاته ومن جانب اخر لم يكن هؤلاء المتصوفة يمثلون خطرا على النظام الغازى أو يجاهرونه العداء بحسبانه نظاما إسلاميا يرعاه خليفة المسلمين وريث الأرض من بنى العباس ولهذا فقد اغدق الحكم التركى من العطايا على العلماء وقام ببناء الأضرحة وإعادة تشييد المساجد مثل ترميم مسجد كرايح فى عام ١٢٦٣ هـ .

ولايملك المؤرخ الأمين أن ينكر ما قام به ذلك النظام فى توسيع المعارف الدهرية والدينية مثل إدخال العلوم الحديثة ، وابتعاث ابناء « الوجهاء بعد عودة « ولى النعم » من السودان لتعلم الزراعة . وانشاء مدرسة الخرطوم وفق توصية

من ديوان المدارس إلى المعية السنية في رجب ١٢٦٦ هـ وقد جاء في قرار انشاء تلك المدرسة الصادر « بمقتضى رحمة الذات السامية الأصفية ، والرأفة الباهرة الخديوية ، الشاملتين لجميع الرعايا والبرايا في الديار السودانية » أن ننشئ مدرسة على غرار مدرسة المبتديان والتجهيزية تحت إشراف عالم مصر المرموق رفاعة الطهطاوى لكيما يكتسب عنها أولاد أهل الأقاليم السودانية والمستوطنين بها العلوم والمعارف .

أما من ناحية العلوم الدينية ، وهو الأمر الذى يعنينا فى هذا المقام فإن الإنجاز الأكبر للعهد التركى هو التوسع فى إرسال البعوث للازهر وإنشاء الرواق السنارى به ، وكان إنشاء ذلك الرواق نتيجة لالتماس قدمه السناريون (السودانيون) « للذات السنية » حتى تكون لهم دار أسوة بالمغاربة والصعايدة وسائر أبناء الجهات ولهذا صدرت فى صفر عام ١٢٦٣ هـ « إرادة سنية » لوزير المالية تقول « أن اشتراء محل وتخصيصه رواقا للمجاورين السناريين أسوة بأمثالهم من طوائف المجاورين يتوقف على إرادتنا وبهذا قضت إرادتنا بشراء المحل » وقد أراد الله ـ وإرادة الذات العلية فوق إرادة الذات السنية ـ أن يكون ذلك الرواق بجوار الرواق المغربى موئل الفقه المالكى . والرواق المغربى رواق قديم أنشىء منذ عهد الناصر قلاوون وقام بتجديده السلطان قايتباى (على باشا مبارك الخطط التوفيقية) وقد نزل بذلك الرواق كبار علماء المغرب الذين ذاع صيتهم فى الآفاق مثل ابن خلدون والمقرى التلمسانى صاحب « نفح الطيب » ولهذا كان الموسرون من أهل المغرب يغدقون عليه .

وعلى أى فإن أخطر ما ذهب إليه الحكم التركى خاصة فى عهد عبد القادر حلمى هو تدجين بعض العلماء واستمالتهم للوقوف ضد المهدى ولاشك فى أن هؤلاء العلماء قد عجزوا عجزا كاملا عن إدراك البعد السعبى للحركة المهدية . وهو بعد اكتسبته بالشعارات التى رفعتها ، وبقدرتها على ترجمة إحساس الناس بالظلم والهوان إلى ثقة بالنفس ، وإرادة طاغية للتغيير ومع أن الثورة المهدية لم تكن فى جوهرها ثورة وطنية بل دعوة تسعى إلى الخروج إلى دائرة الإسلامية الشاملة (تشهد بذلك رسائل المهدى إلى الخديو ، وسلطان وداي ، وشناقيط موريتانيا ، وسنوسى المغرب) إلا أن مرتكزها السودانى كان مرتكزا وطنيا يقوم على مناهضة الظلم التركى فصراع المهدى مع العلماء وليد لهذه الموالاة من جانب بعض الفقهاء للحكم الأجنبى بيد أن ذلك الصراع لم يكن كله صراعا سياسيا ، فكثير من هؤلاء الفقهاء كانوا يرفضون التوجه المهدى رفضا فكريا ، لاذ معه الكثيرون بالتقية الضرورية خشية البطش خاصة فى عهد الخليفة وبطبيعة الدعوة المهدية لم يكن من الممكن لذلك الرفض أن يأخذ شكل الجدل الكلامى ، لأن لغة المتصوفة التى كان يتحدث بها المهدى ليست هى لغة الكلاميين . فالرغم من أن أفكار المهدى الاجتماعية ، كما تفصح عنها منشوراته حول ملكية الأرض والتكافل الاجتماعى والاقتصادى ووسائل النقل الجماعى تعبر عن فهم تقدمى مستنير للعمق الاجتماعى والاقتصادى للدين ، وبالرغم من أن زهده فى عرض الدنيا ، بالفعل لا

بالقول ، يعكس إدراكا عميقا لأهمية القدوة لدى القائد الراشد . على أن كل هذه إلا أن كل تلك الأفكار كانت تجيء كخطرات متصوف أكثر منها اجتهاد فقيه أو جدل متكلم . ويكاد المرء يلمح أثرا واضحا لأفكار ابن عربي ومنهجه في رسائل المهدي وخطراته . وقد تجلت عبقرية المهدي في قدرته على التوليف بين فكرة شيعية في الأصل (المهدية) وتصوف سني اجتهادي ، وإدراك عميق للحس الشعبي الوطني . وكان للمهدي حس تاريخي غريب لايراد المرء في انتهاله الفرصة التاريخية المواتية للانقضاض على الدولة المتداعية فحسب بل وفي ربط الحدث بتوقيت تاريخي يعني الكثير لدى المسلمين ألا وهو مطلع العام الهجري (١٣٠٠) وفي الحديث يقوم على رأس كل مائة من يجدد لأمة الإسلام دينها . ويذكر أهل السودان جميعا مقالة الدكتور الترابي في واد مدني التي وصف فيها « الإمام » النميري بأنه مجدد المائة الخامسة عشرة . ومهما يكن من أمر فإن أفكار المهدي وخطراته الصوفية تتبدى في كل رسائله ، ومن ذلك رسالته للكردفاني ورسالته للشيخ الضرير وبعض أقواله في الراتب مثل « واجعلني من أهل الخصوصية الذين جذبتهم إليك بأعظم الأنوار » .

وعن أبلغ تعبير عن هذه الخطرات التي لاتنفصل جدلا رسالته لأهل الأبيض التي جاء فيها « وقد أخبرني (ص) أن من شك في مهديتي كفر بالله ورسوله ، وأن من عاداني كافر وأن من حاربني يخذل في الدارين وأمواله وأولاده غنيمة للمسلمين ، وليكن معلوما عندكم أني لا أفعل شيئا إلا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم » فمن ذا الذي يريد أن يخذل في الدارين ، وأهم من هذا - والبشر هم البشر - من ذا الذي يريد أن تصبح أمواله وأولاده غنيمة . ومع كل ذلك ، وبالرغم من هذا الإيغال في التطهر ، ونسبة الأحكام إلى سيد المرسلين . والقسوة على المنكرين والمناهضين فإن النظام المهدي كان أقل مايكون تشددا في تطبيق الحدود على عامة الناس . وتقول إحدى الدراسات التي أعدها الأستاذ عبي محمد علي (وزارة التربية السودانية) عن القضاء في المهدية إنه طوال فترة الحكم المهدوي لم تقطع يد في سرقة إلا مرة واحدة . وإن كان القضاة - على عهد المهدي وخليفته - حدوا في السرب كما حدوا في أمور أخرى لاتستوجب الحدود مثل التدخين وتبرج النساء . وقد حاول البروفيسور هولت أن يجد تبريرا لمغالاة المهدي في محاربة التبرج لما أسماه مظاهر الانحلال عند بعض قبائل عرب السودان . وهكذا فبالرغم من أن الثورة المهدية هي أول حركة سعت لنشر الإسلام بالعنف في السودان فشملت شرقه وغربه وشماله وامتدت إلى جنوبه فإن ذلك العنف كان في جوهره عنفا ضد الخصوم السياسيين ، أو الفكريين لا عامة الناس . ومع هذا فإن المرارة التي خلفها هذا العنف ، خاصة في عهد الخليفة ، مرارة ظلت تعلقم الحلوق زمانا طويلا ودفعت بمناهضي المهدي لردود فعل جنحت إلى الظلم في بعض أحكامها ، فلم يشفع للمهدي عند هؤلاء ، دكه لحصون الظلم التركي ، ولم يشفع له بناء دولة لسودان الحديث التي إمتدت حتى أدغال الجنوب كما ضمت للسودان للمرة الأولى

أقاصي غربه حتى دار مساليت ، أوما كان يعرف بالجبهة العربية (دار مساليت ، ودار قمر ، ودار تاما) والتي عين عليها المهدي نائبا له هو إسماعيل عبد النبي ، ولولا نفاق حاكم دار مساليت السلطان ابو بكر إسمعيل الذي والى المهدي ردحا من الزمن ثم خرج على المهدية في عهد الخليفة بيمالىء سلاطين واداي لاصبحت واداي نفسها جزءا من السودان .

إسلام أهل السودان .. والنبي الدعي:

كان هذا هو حال الاسلام السوداني ومازال حتى أشرق على الناس فجر كانت أسموه « الصحوة الإسلامية » وظهر من بينهم نبي دعى أراد أن يدخل أهل السودان في الإسلام من جديد . وقد بقى هذا الإسلام ، كما رأيت منذ عهود سليمان سولنقو . وكمون بن عبد العزيز . وجحاري ودمعين (في ارنجى) وبادى ابو شلوخ ، وعهد الترك ، والمتوركين » ثم حكم المهدي وخليفته بقى هذا الإسلام دينا للناس تمازج مع أعرافهم ، وتراوح مع مواريثهم الثقافية وجاء من بعد حكم استعماري بفكره ومؤسساته ومع هذا ظل أهل السودان على دينهم لدى فطروا عليه وارتضعوه من أثداء أمهاتهم وكان دعاة هذا الدين وحداته على مر هذه العهود هم الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كل ماشاب التصوف من خرافة ، وبالرغم من كل ما أصاب الفقه من انحراف ولايختلف حال الإسلام في السودان عن حاله عند كل الأقوام التي ارتضته دينا ، حيث ظلت حمايته دوما عبر هذا التكامل بين الفقهاء والمتصوفة وكما يقول الدكتور زكي مبارك فإن « أهل الظاهر هم الذين حفظوا العلوم الشرعية وجعلوا الإسلام من الشرائع المؤسسة على قواعد الثقافة الفقهيه وأهل الباطن هم الذين خلقوا العصبية الدينية وصوروا الرسول وأصحابه بصورة روحية هي التي حفظت القوة المعنوية للدين الحنيف »

وطوال هذه العهود في السودان لم تنتكس للإسلام راية ، ولم تنطفىء للقرآن نار وكان هذا هو حال أهل السودان حتى بعد التجربة المهدوية الدامية . فقد خرج منها أناس يلعقون جراحهم ، وآخرون تصطك أسنانهم من أحداث أدمت الذاكرة ، بيد أن واحدا منهم لم ينكر دينه كرد على ما حسبه تعديا باسم الإسلام ، وبنفس القدر خرج آخرون من تلك التجربة وقلوبهم تدمى من الاحباط مما حسبوه موالاة من بعض فقهائهم للمستبد الأجنبي . وبالرغم من هذا تنكر واحد منهم لعهده بل ظلوا يقرأون « راتبهم » وهم ينرحون ساعة يسيرون فيها من جديد إلى الله « عرجا ومكاسير » هؤلاء جميعا هم الذين جاء النبي الدعي ورهطه لإدخالهم مرة أخرى في دين الله افواجا وتصاعدت هواجس هذا المدعي للحد الذي جعله ينتصب في قبة الشيخ الطيب في يوم الجمعة ٢١ ديسمبر ١٩٨٤ ليقول بلسانه لالسان غيره كيف إنه قد رأى نفسه في المنام مدفوعا نحو تلك القبة الفيحاء ليلتقي بساكنها المتبتل فيقول له « انت أتيت بالعدالة لهذا البلد فطر على هذا الاتجاه » فيطير الامام وهو يصيح « العدالة ، العدالة » كان هذا هو حديث

الأحلام أما حديث اليقظة من بعد أن أدرك شهرزاد الصباح ، فهو دعوى النبي الذي ادعى بأن رجلا صالحا بالمدينة المنورة أولم لعدد من السودانيين لايعرفهم تكريما لهم لما تنعم به بلادهم. ويقول الامام الراوية إن ذلك الرجل الصالح انبأ الآخرين بأنه صاحب حضرة يشارك فيها الرسول (ص) وان الرسول قد غاب عن تلك الحضرة اياما اربعة فعندما سئل قال انه في بلاد يحبها هي السودان فانعموا بهذا الحب. كان هذا هو حديث الامام النميري وهو حديث تسفه امامه الأساطير التي يرويها ود ضيف الله عن بعض المتصوفة في سودان الفونج. ومع هذا فلم يجد هذا الدعي الذي يكذب على الأحياء ويتكذب على الموتى فقيها واحدا في شجاعة ابو حمزة الخارجي يقف ليقول له كما قال ابو حمزة ليزيد بن الوليد « نعم بمر الى نار الله وحريقها ». صمتوا جميعا وهم يحوقلون ويبسملون وفي قلوبهم نكبة ثم وقف « الاسلاميون » منهم ، من بعد ، يؤكدون البيعة دون ان يعتريهم شك فيمن يبايعون ، ودون أن تهز كبرياءهم الجريح اتهامات الإمام الغليظة لهم في نفس الخطاب الحالم بسرقة قوت الشعب ، واستغلال المصارف الإسلامية للثراء ، والغش والتدليس ، وما كان صمتهم ذلك لايمانهم بما كان يقوله ، أولطيبهم بأن كل تلك الخرافات تمت بسبب للإسلام وإنما لاعتبارات انتهازية سياسية ولسياسة حكام. وهكذا ظل من اسماهم « الإمام بالخوان » « الشيطان » في مرية من الأمر حتى أتتهم الساعة بغتة .

كان هذا الرهط وغيره من الشياطين الخرس ، يعرفون جيد المعرفة أن كل مظاهر التصوف والاحجبة تلك إنما هي وساوس جهل وزيغ في بعض جوانبها وانها في جوانب أخرى باطل ضليل يلهي به « الإمام » الناس عن واقعهم البئيس . كانوا يعرفون اصل وفصل كل ادعياء التصوف الذين يحتضنهم الإمام قبل ان ينتحل له صلة مع أطهار السمانية. ومن بين هؤلاء تاجر الشعر الصناعي الذي اسكنه الإمام في قصر وارف الظلال وجند له الحرس لحمايته ، وانتدب له السفراء ، من يرعاه. وكان جل تصوف هذا الرجل المفتوح هو بيع المصوغات من سوق جدة وتوريد السلع الاستهلاكية لسوق الخرطوم. وكانوا يعرفون ذلك الشيخ الأفاق الذي جاء به « الإمام » من اقاصي دارفور ليحميه بالرقى والتمائم ، فارسله مع بعض كبار عسكرييه في طائرة خاصة الى مدينة جوبا قبل زيارته الاولى والاخيرة لتلك المدينة عقب اندلاع نار الحرب في الجنوب حتى يحتو عليها الرمل وقاية له من المكروه. وكانوا يعرفون غيرهما من تجار الدين الذين تملكوا على الامام اقطار نفسه بتلاوات مطلسمة أقرب إلى زمزمة الكهان. ولم يكن كل هذا من التصوف في شيء أو من الدين في شيء ، وإنما هو كما أسلفنا القول أقرب إلى وسوسة الخناسين وسحر النفاثات في العقد. وكان هؤلاء الصحويون المجددون الاسلاميون يعيشون في ظل هذه الغيبوبة الحضارية وهم يعلمون علم اليقين ان كل واحد من هؤلاء الكذبة الدجالين يملك من القوة في التأثير على صنع القرار اكثر مما يملكونه اجمعين. يستوى في هذا المستشار الذي يشير والوزير الذي ينفذ والعسكري الذي يحرس او يصطحب والسياسي الذي يخطب في المحافل

عن البعث الحضاري والفقيه الذي يحدث الناس عن عودة الروح إلى هذا السودان المسلم .

وفي عهد ذلك الهوس هوس البيعة والتجديد الإسلامي المزعوم عادت بي الذاكرة إلى أوراق قديمة وإلى عهد قديم عادت بي إلى أيام سعيدة قضيتها بالجزائر في السبعينات وكان أكثر ماحرصت على التعرف عليه يومذاك هو الجذور الثقافية للثورة الجزائرية والقوى المعنوية التي غذتها وكثيرا مايتحدث الناس وهم صادقون ، عن دور الإسلام في الحفاظ على الهوية الحضارية للشعب الجزائري ، وكثيرا ما يتحدثون عن دور العلماء في اذكاء روح الجهاد لدى أهل الجزائر إلا أن الذي لايقف عنده الناس دوما هو طبيعة ذلك الإسلام ، ومدى فهم العلماء له وقد أعادني حديث البيعة في السودان إلى بيعة أهل الجزائر في مصحف معكسر للأمير عبد القادر الجزائري في الثالث من رجب عام ١٢٤٨ هـ الموافق ١٨٣٢/١١/٢٧ . وكان هذا قبل قرن ونصف القرن على وجه التحديد من بداية البعث الإسلامي المزعوم في السودان وجاء في النداء بتلك البيعة « اعلموا معاشر العرب والبربر أن الامارة الإسلامية ، والقيام بشعائر الملة المحمدية قد آل أمرها الآن إلى ناصر الدين السيد عبد القادر بن محيي الدين وجرت مبايعته على ذلك من العلماء والأشراف والأعيان في معسكر وصار أميرا لنا ومتكفلا باقامة الحدود الشرعية بيننا . وهو لايقتفي آثار غيره ولا يحذو حذوهم ولايختص بذاته مصروفات زائدة على الحاجة كما كان الغير يفعل . ولايكلف الرعية شيئا لم تأمر به الشريعة المطهرة ، ولايصرف شيئا إلا بوجه الحق . وقد نشر راية الجهاد وشمر عن ساعد الجد لنفع العباد وعمران البلاد فمن سمع النداء فعليه بالسعي لتقديم الطاعة وأداء البيعة لإمام منكم فاغتنموا ذلك وبادروا لامتثاله ولاتشقوا العصا ويذهب بكم الخلاف إلى ما لاخير لكم فيه دنيا وآخرة

بدأ الأمير عبد القادر ميثاقه وعهده للناس بأن جعل من نفسه قدوة ، فلا حق له من مال الناس إلا في الضروري أو ما أسماه ابن خلدون الضروريات الحاجية بدأ بهذا قبل أن يدعوهم للطاعة وأداء البيعة ثم أكد لهم من بعد قبل أن يدعوهم للجهاد ، أنه لن يصرف شيئا إلا بوجه الحق ، وأنه لن يكلف مسلما رهقا وأسس الأمير عبد القادر من بعد دولته على نظام مبتدع من التكافل الاجتماعي يقوم على الزكاة ، والغرامات ، والركاز (الضريبة على المعادن) وأهم من كل ذلك العدل يقوم به القادر لغير القادر بيد أن الذي أعادني إلى الأوراق القديمة ليس هو كل هذا وإنما هو توجه الأمير عبد القادر بن محيي الدين نحو الجهاد ضد الفرنسيين وفهمه لذلك الجهاد فقد كان الأمير يحارب في ميدانين ويحسب كليهما جهادا ميدانه الأول هو التعليم ، وميدانه الثاني هو الحرب وتقديرا منه للعلم جنح الأمير الرأي وقرر العفو عما يرتكبه المعلمون من جرائم وهو يقول « إحساسي بأهمية وقيمة العلم جعلني في بعض الأحيان أعفو عن جرائم مدرسي الزوايا والمساجد نظرا لقلتهم في بلادنا وحتى لاتضيع ثمار أعمال رجال العلم الشرفاء

الطويلة » . فإن كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد عطل الحدود على المحاربة حتى لاتأخذهم العزه بالإثم فيتركون ساحة الوغى فما بال الأمير عبد القادر لايقايس ويجتهد الرأى لتعطيل الحدود على من حسبهم مجاهدة عصرة وزمانه . وهم المعلمون والمتعلمون .

كان هذا الرأى المستنير هو اجتهاد أمير مسلم ألهب جذوة الإسلام التى لم تنطفىء فى نفوس أهل الجزائر من العرب والبربر قبل قرن ونصف القرن من ظهور النبى الدعى فى السودان ولم يكن شأن هذا الدعى ورهطه هو توقير العلم والعلماء . بل كان أول من استهدف بتطبيقه الشرع المزعوم هم أولئك المتعلمون يدلون بالتشهير ، ويذلون بالجلد ، ويذلون بفاحش القول الذى يتفله الإمام وفقهاؤه فى المنابر فإن كان فى السودان بعد أن « أصبح الصبح » من يرى فى كل هذه الضلالات ما هو جدير بأن ينسب للإسلام فإن محنة الإسلام لكبرى

الفصل العاشر

الإسلام والاقتصاد

« إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة »

(ابن تيمية)

الحقائق ... والأغاليط

لايكتمل الحديث عن الثورة الصحوية المدعاة إن لم يتطرق للاقتصاد ، فالعبث والتخبط لم يقفا فقط عند حد الدستور والقانون والقضاء ، بل شملا الاقتصاد أيضاً بيد أن التخبط القانوني والدستوري والقضائي لايمس المواطن العادي مساً مباشراً إلا أن « نفعه » التخبط الاقتصادي تعم الجميع وقد أسمى « الصحويون » وإمامهم ذلك الاختباط المدمر بالثورة الاقتصادية الإسلامية والمنهج الاقتصادي الإسلامي البديل ، أي البديل لما عرفه السودان من نظم ومناهج اقتصادية وكما انحصر التشريع الجرائي « الإسلامي » في الحدود وقف « الصحويون » بالفلسفة والمناهج الاقتصادية عند الربا والزكاة ، وتعاطى الديات بحقتها وبنت لبونها .

إن الاقتصاد كعلم بحت يعني بدراسة السلوك الإنساني كعلاقة بين غايات محددة ووسائل متنوعة لاستغلال موارد محدودة وقد ظل الصراع الفكري بين فلاسفة السياسة والاقتصاد ، عبر التاريخ ، صراعاً حول طبيعة هذه الغايات ، وملكية هذه الموارد وكيفية استغلالها وبطبيعته ووظيفته فإن الاقتصاد علم لايتعامل إلا بلغة واحدة هي لغة الحساب ، والحساب أو (علم العدد) ، كما يقول العرب ، علم حصر واحتصار فالذي يتحدث عن الاقتصاد البديل عليه أن يتحدث عنه أولا كأهداف وغايات ثم كمناهج لتحقيق هذه الأهداف والغايات ، وأخيرا كرصد وحرص وحساب لكيف ستحقق هذه المناهج تلك الغايات فالغوغائية إن أجدت في السياسة فلن تفيد في علم يتعامل فيه الناس بالحقائق والأرقام

وكما رأينا فقد كان قصارى اجتهاد « الصحويين » في القانون هو إضافة الحدود للقانون الوضعي ، كما كان قصارى اجتهادهم في صناعة الدستور هو إضافة تعبيرات الشورى والولاية والبيعة للدستور الوضعي ولم يكن الاقتصاد بأحسن حالا معهم ولو كان هؤلاء القوم يملكون الحد الأدنى من الأمانة والتواضع

لقالوا إننا نقبل كل إنجازات الإنسان في التفكير وصناعة الدساتير ما لم تتعارض هذه الإنجازات مع المبادئ الأصولية لشريعتنا الروحية. بيد أنهم كانوا يعرفون بأنهم لو قالوا بهذا لقال لهم الناس: ما الذي يميزكم عن غيركم؟ ولهذا لجأوا للمراوغة، وسعوا للانتحال كما لجأوا لإضفاء ثوب الإسلامية على ما ليس بإسلامي - حسب فهمهم للإسلام - وهو فهم تحجر بعد العصر العباسي.

وبنفس القدر بدلا من أن يقول الصحويون إن هناك مبادئ هادية في الإسلام حول المال، وحول حقوق الإنسان الأساسية وحول استغلال الثروة، وأن يقولوا بأن أي نظام تبتدعه البشرية ويحقق ويتحمل عبء هذه المبادئ هو نظام يمت بسبب للإسلام، أخذوا يسمون هذه الأنظمة الاقتصادية المتعارف عليها ويهرفون بالأغاليط والمغالطات حول نهج اقتصادي إسلامي متميز، وهو في واقع الأمر المنهج الرأسمالي في صورته الاستغلالية البغيضة حين تمتد إليه يد التسييد في إطار الدولة الحديثة. ونحن من الذين يقولون بأن في مصادر الشريعة الأساسية (الكتاب والسنة) مبادئ هادية يقوم عليها التوجه الإسلامي في الاقتصاد، وهذه المبادئ هي المنار الذي يهدي المسلمين نحو السبيل، إلا أن هذه المبادئ بطبيعتها لا يمكن أن تصبح مناهج تطبيقية لأن المناهج التطبيقية في الاقتصاد تتحدد بتحدد الواقع، وتتطور بتطور حياة الإنسان، وتتبدل بتبدل العادات. فالمناهج السياسية والاقتصادية نتاج لتجربة الإنسان ومعاناته عبر التاريخ. ودور الفقيه الإسلامي المجتهد هو الأخذ بكل ما يحقق المصلحة منها إذا اتفق مع قيمنا العليا أو لم يتعارض معها، دون أن ننسبها كذبا إلى الإسلام خاصة وأن الأصل في الأشياء الإباحة. ونحن عندما نفعل ذلك لا نرتكب إثما لأننا نأخذ بالاستكشاف العقلي للإنسان في العلوم الاجتماعية دون أن نرتكب معصية أو منكرا. وكما يقول خالد [illegible] إن علم الاقتصاد هو الذي يدرس الظواهر الاقتصادية ويحللها بقصد استكشاف القوانين الاقتصادية التي تحكمها كقانون تناقص المنفعة وقانون العرض والطلب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] إسلامية في الاقتصاد فميدانها هو الغايات لا المناهج.

ولا شك في أن المبادئ الاقتصادية التوجيهية في الإسلام مبادئ مطلقة لأنها [illegible] هو التوحيد والتوحيد [illegible] الإسلامية فلا تعدو أن تكون [illegible] الناس [illegible] الأحكام الاقتصادية في مجتمع الإسلام الأول أحكام محدودة بمحدودية النشاط الاقتصادي في تلك المرحلة

التاريخية فالنشاط الاقتصادى الفردى محدود . ونشاط الدولة محدود . والموارد محدودة . وأنماط الاستغلال محدودة ولم يعرف المجتمع الإسلامى الدراسات الاقتصادية الا فى فترة لاحقة عند تطور الدولة وتوسع التجارة وبروز مناشط متنوعة فى الإنتاج . وظهور مجتمعات المدن بتشققها الطبقى وقد حملت كل هذه المظاهر العلماء والفقهاء للتصدى إليها وهم يستلهمون الشريعة من قبلهم . فخرجوا على الناس بمؤلفاتهم عن الخراج (ابو يوسف ويحيى بن آدم) والأموال (القسم بن سلام) وتكوين الثروة (ابن خلدون فى المقدمة) والنقود (الغزالى فى الإحياء وابن حزم فى المحلى) إلا أن كل هذه المؤلفات الزاخرة فى المعارف والاجتهاد لاتفيد . الا من الناحية التاريخية للاستهداء بأسلوب كتابها العلماء فى المقايسات - أى مقايسة واقعهم على مبادئ الإسلام الاصولية لأنها لاتشكل نظاما اقتصاديا متكاملا . أو منهجا شاملا نعالج به مشاكل المجتمع الإسلامى الراهن إذ أن هناك دوما تراوحا بين المنهج والواقع التاريخى الذى ينسق عليه هذا المنهج .

إن المجتمع الذى نعيش فيه مجتمع مركب معقد تعقيد الدولة القومية المركبة وتعقيد المجتمع الدولى المتشابك وفى مثل هذا المجتمع تنبهم الحدود بين المسلم والكافر فى داخل الدولة الواحدة كما تنبهم الحدود بين المسلم والملحد فى داخل هذا العالم المتشابك والحدود التى نعنى - حدود واضحة ثابتها الشرع وهو يفصل بين دار السلام ودار الحرب ويحدد الحقوق والواجبات فى دار الإسلام بين المسلمين والمعاهدين الذين يلوذون بحماهم ومع هذا فقد ارتضينا فى المجتمع المعاصر أن نتعايش مع هذا الواقع السياسى والاقتصادى فنقبل التعاون مع المشركين الملاحدة . ونؤويهم فى ديارنا . ونمنحهم فى ظل حمايتها الحصانات والامتيازات الدبلوماسية . كما نقبل غير المسلمين فى ديار الإسلام لا كمعاهدين وذميين وانما كمواطنين لهم كافة الحقوق وعليهم كل الواجبات التى يتمتع بها او تفرض على المسلم وبعبارة اخرى فقد حملنا الواقع السياسى والاقتصادى المحلى والعالمى لتجاوز أحكام شرعية ثابتة لم ينسخها الله وإنما نسخها الاتفاقات الدولية الوضعية . والحقائق السياسية التى لامحيص لنا عنها ومن الجانب الآخر فنحن ندرك أو يفترض أننا ندرك أن اقتصاد هذا العالم تسيطر عليه مؤسسات ليس للمسلمين عليها من سلطان وإن دوات النقد نحيء أغلبها من دول الكفر و الالحاد هذه . وان محصول هذا الإنتاج نتحكم فيه سواق لايملك المسلمون من أمرهم شيئا كما أننا ندرك او يفترض أن ندرك أن حاجات الحياة فى المجتمع الداخلى لم تعد هى الحاجى من المعيشة كما وصفه ابن خلدون او هى القوت والماوى كما عرفهما لمجتمع الإسلامى التاريخى فالحاجى فى الحياة اليوم هو العمل و المأوى والقوت . والصحة والتعليم الذى هو حق كالماء والهواء ومثل هذه الحقوق لن تفى بها الزكوات والصدقات وانما تفرض دورا حاسما لولى الأمر (الدولة) فى توجيه الاقتصاد كله .

ولايتم هذا التوجيه فى إطار الدولة العصرية المعقدة والعلاقات الدولية

المتشابكة إلا عبر أدوات لم تعرفها الدولة الإسلامية القديمة . هذه الأدوات هي وليد لجهد الإنسان في صراعه الطويل ضد الاستغلال في الدولة القومية وضد علاقات التبعية في المجتمع الدولي . ولم يهدف هذا الصراع إلا إلى خلق مجتمع فاضل وعدالة اجتماعية أوفر . وعالم أكثر استقرارا . وفي هذا الإطار برزت مؤسسات ومفاهيم جديدة مثل التخطيط المركزي ، والسيطرة على وسائل الإنتاج أو على القمم الموجهة للاقتصاد ، والضبط والتوازن بين الأسعار والأجور ، والتحكم في انسياب المال . وتتراوح هذه الضوابط بين السيطرة الشاملة على الإنتاج ووسائله عند الاشتراكيين والسيطرة اللامباشرة عبر أيدي السوق الخفية عند الرأسماليين . وعلى الصعيد الدولي برزت مفهومات جديدة (وهي جديدة حتى بحساب هذا العصر) تدعو إلى تحالف فقراء العالم ضد تطفيف موازين التجارة الدولية لمصلحة الأغنياء ، وتذهب في دعوتها للمطالبة بالقضاء على النظام الاقتصادي الدولي الراهن الذي يكرس علاقات التبعية بين هؤلاء الأغنياء والفقراء . ويتجاوز هذا التحالف بطبيعته الانقسام الديني . إذ إنه يجمع بين المسلم والماركسي والهندوكي والبوذي . بل إن هؤلاء المجوس والملاحدة (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم ، كما أسلفنا القول ، أكثر الدول حماسا لمحاربة الاستغلال الدولي في منظومة دول العالم الثالث من بعض الدول الإسلامية . وبهذا فقد تكون هاتان الدولتان أقرب إلى السودان المسلم في سعيه لإنهاء علاقات التبعية الموروثة من دولة مسلمة تلهث للانضمام إلى دول الشمال الصناعية مثل تركيا . وتبعا لهذا فإن الحديث إزاء هذا الواقع . عن اقتصاد إسلامي جوهره هو الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الأمة الإسلامية حديث يعكس جهلا فاضحا بمقومات الاقتصاد القومي وهيكل الاقتصاد الدولي على السواء .

مبادىء الإسلام والناموس الطبيعي :

ونعود للحديث عن المبادىء الاقتصادية الأصولية في الإسلام لنقول بأن النظام الإسلامي لم يستهدف في جوانبه الاجتماعية إلا العدل والمساواة . ولم تكن هذه المساواة التي دعا لها الإسلام مفهوما هلاميا . وإنما كانت مساواة ذات بعد مصلحي اقتصادي واجتماعي قوامه هو نقل المجتمع من مجتمع استرقاق واستغلال إلى مجتمع تصبح فيه القيم والمعايير هي القيم الجماعية لا القيم الفردية القبلية . أما البعد الثاني فهو بعد روحي جعل قوامه التقوى « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) . ولقد كان من غريب حقا أن يتحدث [illegible] الصحوة فيقول بأن [illegible] (الصياد ٢٤/ ١/٨٤) ويكون [illegible] على حديث منسوب للسيد الصادق المهدي يقول فيه بضرورة تحسين الاقتصاد عن الحديث عن الحدود .

لقد نفذ الدكتور طه حسين بحسه العميق إلى البعد الاقتصادي للرسالة

المحمدية عندما قال : « إن الإسلام إنما جاء قبل كل شيء بقضيتين اثنتين : أولاهما التوحيد وثانيتهما المساواة بين الناس ، وكان أعظم ما أغاظ قريشا من النبي ودعوته أنه كان يدعوهم إلى هذه المساواة ولم يكن يفرق بين السيد والمسود ، ولا بين الحر والعبد ، ولا بين القوي والضعيف ، ولا بين الغني والفقير وإنما كان يدعو إلى أن يكون الناس جميعا كأسنان المشط لا يمتاز بعضهم عن البعض ولا يستعلي بعضهم على بعض وقد سخطت قريش أشد السخط وعنفه على النبي (ص) بما أظهر حتى لكان أعتقد أنه لو قد دعاها إلى التوحيد دون أن يتعرض للنظامين الاجتماعي والاقتصادي ودون أن يسوي بين الحر والعبد ، وبين الغني والفقير ، وبين القوي والضعيف ، وقل لو دعاهم النبي (ص) إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاقتصادي والاجتماعي لأجابته كثرتهم من غير مشقة وجهد (الفتنة الكبرى) .

[illegible] هي المفاهيم الأساسية [illegible] المطلقة التي نادى بها الإسلام ، المفاهيم والقيم التي تعني هي تلك التي تتناول المال والعيش ، والعدل [illegible] المال [illegible] إن المال في الإسلام هو مال الله [illegible] وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » (النور ٣٣) وقد استخلف الله [illegible] كل شيء [illegible] آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير » (الحديد ٧) [illegible] الله تعالى لا يريد لهذا المال [illegible] أو يحتكر أو يحصر تداوله في أيدي قلة [illegible] لكل الناس يستثمرونه في العمل الصالح [illegible] كي لا يكون [illegible] بين الأغنياء منكم (الحشر ٧) [illegible] وإن كانت هذه الآية [illegible] على الرسول وأهل القرى [illegible]

وقد [illegible] الإمام محمد عبده [illegible] تعالى [illegible] أن مال كل واحد منكم هو [illegible] ولا [illegible] الأمة [illegible] وقد كان الإسلام [illegible] المال [illegible] يقول الرسول [illegible] ويقول [illegible] والرهبان ليأكلون [illegible] الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم [illegible]) وقد نزلت هذه الآية في [illegible] لا ينطبق على [illegible]

ومن [illegible] على مستوى الفرد والمجموعة [illegible] النهي عن الاستغلال [illegible] بقول [illegible] « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » (البقرة ١٨٨)

وتحض هذه الآية المسلمين على ألا يعطوا سفهاءهم ما يكتسبونه بلا طائل وعلى ألا يلقوا به للحكام كيما يغالوه. وقد كان الإسلام أكثر ما يكون تعنيفا ضد السرف والسفه «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما» (النساء ٥) كما حسب التبذير عملا شيطانيا «وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا * إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا» (الإسراء ٢٦، ٢٧) كما حفل القرآن بالكثير من الآيات التي تحسب الترف والإسراف نسكا في الضلالة، تعتاد في الهوى الذي يفضي بأهله إلى البوار «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا» (الإسراء ١٦) فالمال فتنة يبتلي بها الله الناس ليسارعوا إلى الخيرات وما دون ذلك فهم عليه محاسبون «حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون * لا تجأروا اليوم إنكم منا لا تنصرون» (المؤمنون ٦٤، ٦٥) أو قوله تعالى «واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين» (هود ١١٦) أو قوله «لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون» (الأنبياء ١٢) وتقول الآية إن الله نجى الأنبياء والصديقين الذين هم خير البشر يحيون ويموتون كما يحيا ويموت البشر إلا أنه يهلك المسرفين عقابا على سرفهم. وكذلك كل مسرف

أما العمل فإن الآيات التي تشير إليه هي أكثرها ورودا في القرآن، فقد وردت الكلمة ومشتقاتها ما يربو على الثلاثمائة وخمسين مرة (عمل، عملت، عملتم، عملته، عملوا، أعمل، تعمل، تعملون، نعمل، يعمل، يعملون، اعمل، اعملوا، عملا، عملك، عملكم، عمله، عملهم، عملي، أعمال، أعمالا، أعمالكم، أعمالنا، أعمالهم، عامل، عاملة، عاملون، العاملين) فالإنسان مأمور بالعمل الصالح النافع، والله ورسوله وعامة الناس شهداء على ذلك «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون» (التوبة ١٠٥) وقد نزلت الآية في المتخلفين عن تبوك والذين مردوا على النفاق يدارون به عجزهم وتواكلهم فقال لهم الله تعالى اعملوا ما شئتم فإن الله ورسوله والمؤمنين عليمون بما خفي وما ظهر من أعمالكم. ويحث الدين الناس على العمل النافع، كل حسب قدرته في حياتهم وإلى مماتهم. وقد أورد البخاري وأحمد في مسنده عن رسول الله (ص): «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة (شتلة) فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر». فالعمل النافع الذي يتحدث عنه الإسلام ليس هو الجهاد وحده وليس هو العبادة وحدها، وإنما هو كل ما ينفع الناس، سواء كان استعمارا للأرض أو إنفاقا صالحا للمال أو قضاء لحاجة مسلم، بل إن بعض الأحاديث تقدم قضاء حاجات الناس على العبادة، فقد أورد الحاكم عن رسول الله «لأن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين». كما أورد الحاكم أيضا أن رسول الله (ص) قال لمن أراد الاعتكاف بذكر الله «لمقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته ستين عاما».

فليست الطريق إلى العبادة بديلا عن العمل أو ناهية عنه بل في واقع الأمر هناك

تكامل بينهما « يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » (الجمعة ٩) وقد بلغ تقديس الإسلام للعمل - والعمل هو عماد الإنتاج - حدا جعله يحسب الاستغراق فيه وتجويده بابا للمغفرة روت عائشة عن رسول الله « من امسى كالا (متعبا) من عمل يده امسى مغفورا له » وعن مسلم « ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه » والتجويد والإتقان فى الاداء ضرب من الأمانة والإنسان مامور باداء الامانات لأن خيانتها خيانة لله والرسول « يا أيها الذين امنوا لاتخونوا الله ورسوله وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون » (الإسراء ٣٤) ومع تأكيد الإسلام لحماية الحقوق ، وحسن الظن بالله إلا ان الإسلام يفترض ان العمل النافع واجب على كل فرد فالإسلام ينهى عن الاتكال كما ينهى عن التواكل ، ويحض على الثقة بالله فى ذات الوقت الذى يحث فيه على الاعتماد على النفس وقد ورد فى الأثر ان جماعة من أهل اليمن وفدوا على عمر بن الخطاب فقال لهم : ماذا تصنعون ؟ قالوا « نتوكل على الله قال عمر » كذبتم إنما المتوكل رجل القى حبة فى الأرض وتوكل على الله » .

ونجىء من بعد الى العدل فنقول إن الإشارة الى العدل قد وردت عشرين مرة فى القرآن (لاعدل ، تعدلوا ، تعدلون ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) وكما قلنا فى اكثر من موقع فإن الشرع كله مافام الا لنشر ألوية العدل والمساواة . فالدعوة للاستغلال الصالح للمال ، والنهى عن السرف والتبذير فيه والاقذاع فى تانيب من يأكلون بالباطل ، والحث على العمل النافع كل هذا يتجه نحو خلق مجتمع اقتصادى عادل بيد ان الإسلام لايقف عند هذه التوجيهات ، بل يمضى لوضع مبادىء هادية بصنا تحدد احتياجات الإنسان الأساسية ويقول « إن لك الا تجوع فيها ولاتعرى ، إنك لا تظمؤ فيها ولاتضحى (طه ١١٨ ، ١١٩) ويفسر ابن كثير هذه الاية بقوله « إن الله انما قرن الجوع والعرى لان الجوع ذل الباطن والعرى ذل الظاهر وتظمأ وتضحى ايضا متقابلان لان الظمأ حر الباطن وهو العطش والضحى حر الظاهر فهذه الضروريات هى احتياج اساسى لكل فرد فى الامة المسلمة ، تكفله له الامة من مال الله الذى استخلفه فيه على ان هذه الضروريات امر مقدر بزمانه او كما قال الشاطبى فى (الموافقات) إنها « تختلف باختلاف الساعات والأحوال » .

ومن الجانب الآخر فإن هذه الضروريات التى يسميها بعض اقتصاد اليوم (basic needs) ليست بحاجة يطالب بها المسلم و بما هى حق معلوم « وفى اموالهم حق للسائل والمحروم » (الذاريات ١٩) وتقع مسئولية الوفاء بهذا الحق المعلوم على كل الناس باعتباره مسئولية جماعية لازمة « وإذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين امنوا أنطعم من لو يشاء الله اطعمه إن انتم إلا فى ضلال مبين » (يس ٤٧) وقد ذهب الإسلام فى ابانه الأولى الى حث الناس على التصدق بفضول مالهم « ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو ، كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون » (الاية ٢١٩ البقرة) وقد عرف النسفى هذا اللون

من الصدقة بقوله « التصدق بالفضل في أول الإسلام فرض . فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل ونسخت باية الزكاة ».

بيد أن الزكاة ليست هي الحق الاسلامي الوحيد على المال فقد سئل الرسول (ص) إن كان في المال حق غير الزكاة فتلا الاية « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (البقرة ١٧٧) فالعمل الصالح ليس هو تحري القبلة وانما هو بعد الايمان إيتاء المال الذي ينفقه الانسان في وجوهه المشروعة وقد قدم ايتاء المال في هذه الآية ، على الزكاة .

هذه هي المبادىء الهادية والتي نعتقد القول بأنها مبادىء سرمدية . لأنها توافق الناموس الطبيعي للعدالة بيد أن الذي يجعل منها مرا ملزما للمسلم ليس هو فحسب موافقتها لمبادىء العدل الطبيعي وإنما بصفة ارتباطها بالإيمان والتوحيد أي تكامل البعد الخلقي والبعد المصلحي مع البعد العقدي فالمسلم وقد هداه الله النجدين مخير في انتقاء طريقه بنفسه بين بين خيار ت شتى خيار بين طريق تحقق له مصلحة الدنيا كلها ولايحقق له شيئا من الاخرة وخيار يحقق له مصلحة الاخرة ولانصيب له من الدنيا . وخيار يحقق له خير دنياه وآخرته اما الذي يريد حرث الدنيا فينالها ولاسبيل له للاخرة ويصدق هذا على المال كما اشارت اليه الايات العديدة التي استشهدت بها كما يصدق على العمر فتكامل البعد المصلحي مع البعد الخلقي في العمل لايتحقق فقط بالاتقان والأمانة والاعتماد على النفس ، لأن كل هذه القيم مرغوبة في ذاتها وإنما بصفة لأن العمل المسلم يتوجب عليه ابتغاء مرضاة الله في كل مايعمل وفي حديث رواه النسائي وأبو داود « إن الله عز وجل لايقبل من العمل الا ماكان مخلصا ويبتغى به وجهه ».

الاجتهاد المبدع .. والقدوة الحسنة :

فإن كانت تلك هي المبادىء الهدية وهذه هي الحوافز الخلقية التي تدفع الناس لاتباعها . فكيف كان تطبيق هذه المبادىء في مجتمع الإسلام الاول ، مجتمع المدينة ؟ وسنرى انه حتى في تلك المرحلة الأولى كان هناك تباين كبير في تفسير هذه الايات ، ماتعلق منها بالملكية ، أو تعلق باستغلال المال ، أو ابقاء الحاجات الضرورية للإنسان كما سنرى أيضا أن قضية المسؤولية الجماعية عن حقوق العباد لم تكن عملا فرديا تحكمه المبادرة الذاتية وإنما كانت تجيء عبر تدخل قصدي من جانب ولي الأمر بلغ في بعض حالاته مصادرة أموال الافراد لتحقيق

مصلحته اشمل هي مصلحة المجموعة . وقد وقع هذا في مجتمع يرتكز فيه التكافل على قدر كبير من الارادة الذاتية والوازع العقيدي والالتزام الوجداني اكثر مما يقوم على الردع . وزاد من تعميق هذا الوازع العقيدي عند الافراد والاستعلاء والثقة في ذلك المجتمع ما ركزه الاسلام في نفوسهم وشيوع نهج الاقتداء من محاسبة النفس والاقربين قبل محاسبة الآخرين . كان هذا هو الحال في عهد الرسول وفي عهد الشيخين ثم عهد علي اكثر مما كان في عهد عثمان . ولكن يمكن القول فان الانحراف الذي وقع في عهد عثمان كان في سياسته انحرافا اقتصاديا بالنسبة لعهد عمر ، ودفع امين بيت المال عبد الله بن الارقم الى الاستقالة . وحمل اجلة الصحابة على نقد الخليفة عثمان . كما قاد بعضا منهم الى الفتنة . ولهذا ضاق ابن عرار صدره . علي بن ابي طالب بعد توليته كان هو رد كل مال اعطاه عثمان من بيت مال المسلمين دون وجه حق . وقال علي في هذا : « ان في العدل سعة ومن ضاق عليه الحق فالجور اضيق » . وكان علي منطقيا مع فلسفته التي لاتعتبر الفقر قدرا مقدورا وانما هو نتاج طبيعي للفساد والاستغلال . ومن قول علي : « ما رأيت نعمة موفورة الا وجانبها حق مضيع » ومن قوله : « ان الله فرض على الاغنياء في اموالهم بقدر مايكفي فقراءهم » ومن قوله : « ما جاع فقير الا بما متع غني » .

ومع كل هذا فان عمر بن الخطاب قد بز رفاقه من الراشدين في روعة اجتهاده ، وفي غلظته على السرف والاستغلال وفي محاسبته للنفس . وعلينا نتناول ثلاثة من احكامه التي بلغ فيها شأوا بعيدا في الاجتهاد حتى عطل في واحد منها حدود الله . والغى في الثاني حكما ثابتا في كتاب الله . وتدخل في الثالث امرا اصدره رسول الله . وفي كل هذه الحالات كان منطق عمر الفاروق هو العدالة الجامعة التي من اجلها فرضت الحدود . ونزلت الاحكام . وجاءت السنة القولية والفعلية فقد صادر عمر مثلا ، ارضا لبلال بن حارث لعجزه عن تعميرها ، لان الله قد استخلف الانسان على الارض لاستعمارها لا لحبسها او المتاجرة بها . قال عمر لبلال : « انظر ما قويت عليه فامسكه وما لم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين » . فغضب بلال وقال : « لا افعل شيئا اقطعنيه رسول الله (ص) » فرد عليه عمر : « والله لتفعلن » . (الخراج ليحيى بن آدم) . وما كان عمر ليصادر ارضا اقطعها رسول الله الا لانه علم مصلحة عامة المسلمين مما كان الرسول (ص) سيفعل لو كان حيا . ومن ناحية اخرى فان عمر الذي امر ابنه الا يتاجر بحر ماله في النعم حتى لا تكون هناك شبهة في استغلاله سلطات ابيه يملك ان يصادر ارض بلال بن حارث التي اقطعها رسول الله .

كما جافى عمر ظاهر النص القرآني الثابت في قراره حول الفيء (بفتح الفاء) وهو الغنيمة بلا قتال . ويسمى فيئا لان الله فاءه (اي جلبه) على المسلمين واحكام الفيء في القرآن ثابتة حسبما نصت عليه سورة الحشر التي نزلت بعد غزوة بني النضير (الآيات ٦ الى ١٠) وحسب هذه الآيات فان الفيء لله وللرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين . وقد اضيف الى هؤلاء المهاجرين والذين

جاهدوا (الأنفال ٧٥) إلا أن عمر ، بحكمته الثاقبة ، رأى أن ليس من العدل قصر توزيع الفيء على آل محمد والمجاهدين من الأنصار والمهاجرين وذوى القربى واليتامى والمساكين بعد أن عمت الفتوحات وتسعت الأرض فخير الفيء لابد له من أن يشمل عامة فقراء المسلمين ومساكينهم فى كل أرض دخلت فى رحاب الإسلام كما رأى عمر أن تركيز الثروة فى يد آل محمد والمهاجرين والأنصار فى المدينة يخلق متاريس الثروة صنفين من الناس للملاك والفقراء ولهذا قال عمر « والله لايفتح بعدى بلد يكون فيه كبير نيل (أى نفقة) فيقسم عسى أن يكون كلا على المسلمين فقد قسمت أرض العراق بفتوحها (فلاحيها) وأرض الشام بفلوحها فما الذى يبغى لتسد به الثغور وما يكون ذريته للأرامل بهذا البلد وبغيره لقد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم فى هذا الفيء ولئن بقيت ليبلغن الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه فى وجهه » وعمر بدوره ظاهر أنصف لأنه لايريد ثروات المسلمين التى اتسعت أن تصبح وقفا على سادات مكة والمدينة وإنما أرادها لفقراء الشام والعراق وأرادها للأجيال القادمة ، وأرادها للذرية والأرامل ، وأرادها حتى لفقراء المسلمين فى المواقع النائية ، حتى وإن لم يطلبوها مثل رعاة صنعاء .

بيد أنا نشهد قمة الاجتهاد الراشد لعمر الفاروق كما نشهد مسلكه المثالى فى عام الرمادة ، وهو أمر نشير إليه خاصة لقربه من الواقع الذى نعيش كان ذلك فى عام ١٧ من الهجرة حين احترقت الأرض وما عليها فإذا هبت الريح سفت رمادا فأسموه بعام الرمادة وسعى عمر ، فى البدء بمصادرة معايش الناس وهو يقول « لو لم أجد مايسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت من يقاسمهم أنصاف بطونهم حتى يأتى الله بالحيا (المطر) فعلت ، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم كما كانت كل ولاته فى الأمصار تقول « سلام عليك ، أما بعد أفتراني هالكا ومن قبلى وتعيش أنت ومن قبلك ، فيا غوثاه يا غوثاه » فدعوة أمير المؤمنين هذه يوم أن قصم الجوع الناس دعوة للاعتماد على الذات قبل استجداء الصدقات بدأ عمر بأهل المدينة أولا ثم أتبعهم بالمسلمين فى كل الأمصار التى هى جزء من دولته ، فعندما يستشرى الفقر والجوع فهذه مسئولية أدبية وسياسية على الأقربين قبل الأبعدين وكان عمر ، بلا مراء ، يتمثل فى حكمه هذا سنن النبى الكريم الذى قال « إذا بات مسلم جائعا فلا مال لأحد » أو قال « أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا برئت منهم ذمة الله ورسوله » رواه أحمد .

على أن الإمام الذى ذهب فى حكمه على الرعية إلى حد الدخول عليهم فى بيوتهم وتضييق معيشتهم لابد له أن يكون على قدر كبير من الزهادة والطهر والقسوة مع النفس ، وكان هذا حال عمر ، بل إنه مضى خطوة أبعد فى ضبط النفس حتى يقتدى به الآخرون ، منع عمر نفسه وآل بيته من أكل اللحم والسمن إلى أن تنتهى المجاعة ، وكان يقول « كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يمسنى مايمسهم » وذهب فى هذه القسوة على النفس والأقربين إلى حد منع الطفل من أبنائه من أن يسلك مسلكا قد يرى فيه الناس مايحاسب عليه أبوه فقد رأى عمر

ابنه الطفل محمدا وهو يأكل بطيخا فانتزعه من يده وقال بخ بخ يا ابن أمير المؤمنين تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى .. وكان عمر الفاروق بمسلكه هذا يتمثل زهادة الرسول الكريم فقد جاء في السيرة أن محمدا وآل محمد كانوا آخر من يتسع إذا شبع الناس وأول من يجوع إذا جاعوا وعن الذي أوجع قلب أم المؤمنين عائشة حتى فاضت دموعها هو ما رأته من انحراف بين المسلمين عن سنة نبيهم ولم تمض بضع سنوات من رحيله قالت عائشة « بلغني أن الرجل منكم يأكل من ألوان الطعام حتى يلتمس دواء يمرئه فذكرت نبيكم (ص) فذاك الذي أبكاني ، خرج من الدنيا ولم يملأ بطنه في يوم من طعامين فكان إذا شبع من التمر لم يشبع من الخبز . وإذا شبع من الخبز لم يشبع من التمر .

لقد كانت فلسفة ابن الخطاب في الحكم تقوم على إدراك واع لواجب ولي الأمر نحو الله ونحو الرعية فعمر هو القائل « إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ، ونوفر لهم حرفتهم فإن لم نفعل فلا طاعة لنا عليهم » فواجب ولي الأمر في بساطة ، هو تحقيق العدل الشامل وطاعة الناس لحكمهم ترتبط إرتباطا مباشرا بقدرته على أداء هذا الواجب كما أن اجتهاد عمر كان يقوم على افتراض مفاده إن الله تعالى لايريد ممن استخلفهم على العباد أن يحملوا الناس على حكم من الاحكام يجهض المعنى الحقيقي لهذه الاحكام والزواجر والنواهي ولهذا فلم يجد عمر غضاضة في أن يعطل حدا من حدود الله هو حد السرقة طول عام الرمادة . تماما كما ألغى الفيء لآل محمد وصحب الرسول بالرغم من معارضة كبار الصحابة له باستثناء ابنه عبد الله وإمام العادلين علي بن أبي طالب

العدل قوام كل شيء :

تعد هذه الباحة للمبادئ الاصولية القيمية التي يستهدي بها الاقتصاد الإسلامي ولنماذج من التجارب التاريخية في العهد الاول الزاهر نتجه إلى الاشارة إلى بعض الاجتهادات الفقهية لترجمة هذه المبادئ حسب تبدل العادات والأحوال . والمبادئ التي نقف عندها هي العدل والمسئولية الجماعية ودور السلطة الأميرية (ولي الأمر) في تحقيقها وسنرى من بعض هذه الاجتهادات كيف أن بعض الفقهاء قد خرجوا في بعض احكامهم عن ماجاءت به السنة القولية وهم يعودون إلى مبادئ الإسلام الاصولية حول العدل فالامام ابن حزم ، انطلاقا من أحكام عمر في الفيء وفي مصادرة الارض التي لايستعمرها صاحبها ذهب للقول بأن « الارض لمن يفلحها » كما ذهب في تأكيده للمسئولية الجماعية للقول بأن ترك الرجل يموت جوعا هو لون من القتل ويقول الإمام « إذا مات رجل جائعا في بلد اعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل » (المحلى)

وبجانب ابن حزم فإن من الفقهاء الذين أولوا القضايا الاقتصادية اهتماما كبيرا في مؤلفاتهم الإمام ابن تيمية وقد تناول المستشرق الفرنسي هنري لاكوست

الأفكار الاجتماعية والاقتصادية لابن تيمية تناولا بارعا اعتمادا على فتاواه وكتابه عن الحسبة وإن كان لنا أن نصنف الإمام بين رجال المدارس الاقتصادية المختلفة لقلنا عنه بلغة اليوم إنه من دعاة الاقتصاد الحر . إلا أن ابن تيمية لايرى أن هذه الحرية حرية مطلقة فابن تيمية ، مثلا ، لايؤيد التسعير عملا بحديث الرسول « إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم أو مال » ، رواه الترمذي وأبوداود وقد اتفق جمهور الفقهاء في النهي عن التسعير إلا مالكا الذي قال بفرضه على القصابين ومع هذا فقد أجاز ابن تيمية التسعير في حالات الحصر ، أي الاحتكار وهو يقول « كل ما احتاج إليه الناس عامة فالحق فيه لله وقد سار سيرة الإمام ابن تيمية تلميذه ابن القيم فقال إن كانت مصلحة الناس لاتتم إلا بالتسعير سعر لهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط (الطرق الحكمية)

ولاشك في أن قضية التسعير لاتفهم إلا في إطارها الحقيقي ألا وهو محاربة الاستغلال والحد من الاحتكار ورعاية مصالح الفقراء . فالتنظيم الاقتصادي كما أسلفنا القول جهد متكامل فبالرغم من حديث الرسول (ص) حول التسعير خرج ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في حكمهما عن ذلك الحديث وهما يستهديان بجوهر الدين والتوجه العام لأحاديث الرسول التي تنهى عن الاستغلال في الأموال وعلى سبيل المثال فقد كان ابن تيمية ، مع انحيازه لفلسفة الاقتصاد الحر ، أشد مايكون قسوة على السماسرة استهداء بحديث الرسول الكريم « لايبع حاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » والحاضر هو البائع الحضري يتصدى للبادي (المورد من البادية) ليبتاع منه السلعة بثمن بخس ثم يبيعها بربح مبهظ لأهل المدينة وكان الرسول (ص) يرسل من يمنع أهل البادية من البيع للسماسرة حتى يحطوا رحالهم في سوق البقيع كما كان ينهى عن تلقي الركبان يحملون السلع من البادية للمدينة فيغبنونهم في الشراء ويضرون عامة الناس برفع السعر ونهى الرسول أيضا عن المناجشة أي المزايدة ممن يرفع السعر وهو لايريد الشراء وفي حديث رواه البخاري « الناجش آكل ربا خائن ، وهو خداع باطل لايحل »

هذه لمحات من المبادىء الأصولية في الكتاب والسنة ومن التجارب التاريخية في مجتمع الإسلام المحدود ، ومن اجتهاد ثقاة الفقهاء في استنباط الأحكام والمبادىء التي تتحدث عنها مبادىء تقدس العمل ، وتحث على الإنتاج باعتباره عصب الاقتصاد ، وتجعل المال حقا لله ، وتنهى عن الاستئثار به ، وتحسب السفه في إنفاقه عملا لايقدم عليه إلا إخوان الشيطان ، وتقضي بأن أول وجوه إنفاق المال هو الوفاء بحاجات الإنسان الضرورية ، وتلزم الناس إلزاما أخلاقيا بتوفير هذه الحاجات ، وتنهى عن الاستغلال في كل مظاهره كان ذلك بالربا أو السمسرة الطفيلية أو الكسب الحرام أما التجارب التاريخية فهي تجارب تتوجها القدوة ، لأن التزام عامة الناس بتلك المبادىء التي أوصفنا لايتم إلا أن صدق دعاتها

وحمايتها من أولياء الأمر في العمل بها وتطبيقها على خاصة أنفسهم . وهي أيضا محاربة ذهب فيها ولي الأمر تحقيقا لأحكام أسس الجوهرية ، إلى إسقاط الحدود عند الضرورة ، والحرمان من ملكية الثمار حتى ذلك الذي قطعه الرسول أو فيه كتاب الله لبعض الناس . ثم جاء من بعد أجيال فقال الفقهاء فقالوا بمنع الاحتكار وحسب بعضهم موت الناس جوعا بين المتخمين قتلا يستلزم الحد . وتجاوز بعض أخر سنن الرسول فقال بالتسعير إن كان فيه مصلحة للعباد . وكان هؤلاء المجتهدون رجالا يملكون الحدس الديني الصادق والحس الاجتماعي الواعي والفهم الإنساني المستنير . وقد حصر هذا الفهم الإمام العظيم ابن تيمية بقول بأن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة . « إن أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع من الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم ، ولهذا قيل إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة . ويقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام وقد قال الرسول (ص) ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطع الرحم . فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفورا مرحوما في الآخرة . وذلك أن العدل نظام كل شيء فإن أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها من الآخرة خلاق ومتى لم تقم بعدل لم تدم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة »

دولة القرامطة ... وعام المسغبة :

وما أبعد البون بين هذا الفهم المستنير الواعي عند مجتهدي ظهر الإسلام وبين فهم مجتهدي القرن الخامس عشر الهجري ممن يصفون بأن خلاص الإنسان المسلم يجيء برفع شعار « الإسلامية » بالرغم من كل مايحيط بالناس من إثم وبغي وعدوان . أو يظنون أن بدء الاقتصاد العادل لايتم إلا عندما تسير مخططاته إلى عقيدة الأمة مع كل مايصحب هذه المخططات من تخبط في الأولويات وفساد التنسيق . إن تجربة السودان بين عهد « الصحوة » عهد الجوع والمسغبة ، وتفصح عن كل مافي هذه الدعاوى من بطلان وبهتان وجهل ، ويفصح عن هذا البطلان ماعاشه الناس من تجربة ، ويكشف عن ذلك البهتان مسلك الحاكمين والدعاة وهو مسلك نقيسه بمعايير هم واضعوها . فدعوى الإسلاميين بالأمس - بل دعواهم اليوم - هي إنهم يسعون إلى اقامة مجتمع المدينة المنورة في السودان أما الجهل فعلينا نجد الشواهد عليه فيما خرج به علينا « الصحويون » من مؤسسات للحكم لتدار بها دولة قومية تجمع بين المسلم وغير المسلم . ومن مناهج للاقتصاد لتدير بها اقتصادا تشعبت علائقه الدولية ، وطرأت على حياة المنتفعين به متغيرات في أنماط العيش وألوان الطموح ومعايير التقدم الاجتماعي . بل هي دولة كانت ومازالت ترهق أهلها الكروب وبعض مصائبهم الفوادح

ولاريب في أن عهد «الصحوة» ذاك كان فرصة العمر «للإسلاميين» لكيما يقيموا فيها مجتمعهم المثالي، ولامحال أنهم سيجدون فرصة أكثر مواتاة من تلك فقد أسهم «الإسلاميون» في إعداد مشروع دستوره النموذجي وشاركوا تشريعاته التي قلبت النظام القانوني رأسا على عقب. وأنشأوا فيه ما أسموه بالمؤسسات الاقتصادية الإسلامية، وأتيحت لهم كل منابره للتبشير بأفكارهم ورؤاهم حول الإسلام فكانت كلها دفاعا عن الأمة، والدستور المعدل، والقوانين الجزائية والمصارف الإسلامية، باعتبارها النموذج الإسلامي البديل الصالح. فهذه هي مقولاتهم في مجلس الشعب حيث أيدوا تعديلات الدستور، وفي منابر الإعلام حيث أفاضوا في الدفاع عن القوانين السبتمبرية وفي أروقة السياسة حيث أدانوا كل داعية إسلامي صادق ووصف الذي كان يدور باسم [illegible] بأنه مارق أو زنديق أو مرتد، بل إن بعضا منهم قد ذهب للحديث عن تلك التجربة كنموذج حضاري سيتهدى به المسلمون في كل أصقاع الأرض. ولم يقف القوم عند هذا بل حشدوا من أهل الأرض قاطبة جمعا غفيرا ممن حسبوهم بخيارهم، العلماء الثقاة حتى يعرضوا أمامهم رؤاهم حول الإسلام المتجدد ويشهدوهم على تجاربهم النموذجية التي سيقيمون بها مملكة الله في الأرض. وقد قرأت كل حرف قالوا به في ذلك المجمع الحافل، قرأت ما أدلوا به عن السياسة وعن الاقتصاد، وعن الاجتماع وعن القانون، وبهذا يمكن أن نقول بأنا قد بلونا القوم بلوى خبير وسنصدر حكمنا عليهم على ضوء هذه الخبرة، ولامحال أن رجلا يملك الحد الأدنى من الأمانة الفكرية يملك أن يبصر شيئا واحدا من ذلك الذي كان يشهده السودان إلى مدينة الرسول، وعله كان إلى دولة القرامطة أقرب.

وقد أراد القدر الساخر أن يطل فجر الصحوة الكاذب على أهل السودان في وقت هم أشد ما يكونون فيه ضيقا، وفقرا وشقاء، حتى كاد الناس يظنون أن غضب الله قد حاق بهم. فعلى قول علي كرم الله وجهه: [illegible] غضب الله على أمة غلت أسعارها وعم غشها شرارها. وكانت تلك الفترة هي أكثر فترات حكم النميري بغيا وفسادا. ففي فترة [illegible] المؤسسات وأسعار [illegible] [illegible] الحد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] لا يسلط عليه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وأدرك أهل السودان [illegible] [illegible] أما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وفي عهد الإمامة والبيعة [illegible] [illegible] السودان [illegible] [illegible] والبيعة تلك تمت صفقات [illegible] الذي كان [illegible] السودان [illegible] أعلنه إلى سوق [illegible] [illegible] الأفراد في باريس. وفي عهد الإمامة والبيعة تلك تمت صفقة الفلاشا [illegible]

لإزالة المسغبة في شرق السودان وغربه . وإنما ذهب لحسابات بعض أولياء الأمر في دولة « المدينة » الظالم أهلها .

وعلينا نترك حديث الفساد كما نترك الحديث عن سوء التدبير لنتناول مسلك الإمام الذي بايعه « الصحويون » ومسلك دعاته وهداته في عام المسغبة ذلك عام الرمادة في السودان وسنتناول إحداث ذلك العام وبصرنا مشدود إلى عمر لكيما نقارن بين موقف وموقف ، وبين أمير وأمير ، وبين صاحب وصاحب أو ليس مثلنا الأعلى الذي نتطلع إليه هو صحاب الرسول ؟ أو ليست مدينتنا الفاضلة التي نبتغي هي مدينة الرسول ؟ بدأ « الامام » يومذاك بالتستر على الجوع والمسغبة فانكرها على لسانه ولسان وزرائه في الوقت الذي كان يهلك فيه الناس بالألوف وشارك في هذا التستر الدعاة والفقهاء الذين كانوا يجوبون الأصقاع يحدثون الناس عن النعمة التي إفاء الله على أهل السودان لتطبيقهم شرع الله . فشرع الله في عرفهم هو القطع والصلب من خلاف ولم يذكر واحد من هؤلاء العلماء ان من شرع الله أيضا ألا يتصور المسلم جوعا ومن حوله المتخمون ولهذا فلم ينبر واحد من هؤلاء الفقهاء ليقول للناس ، كما قال ابن حزم « انتم قتلة تتوجب عليكم دية الميت » كما لم ينبر منهم واحد ليقول مثل ابن تيمية بان الله لاينصر دولة الإسلام هذه مع ظلمها لأن الله ينصر العدل مع الكفر . ولاينصر الظلم مع الإسلام بكل أئمته ووعاظه ومن المحرى حقا أن الرجل الذي قال هذا من اهل السودان ، وهو يستشهد بابن تيمية على وجه التحديد ، إقتيد مخفورا إلى السجن ، وتراوح موقف « الصحويين » منه بين الشماتة والإتهام بالزندقة

ثم ماذا فعل « الإسلاميون » بعد ؟ ما الذي فعله من ملك المال الوفير منهم ومن كان يأكل حتى يتخم ثم يبحث عن دواء يمرئه ؟ لقد تركوا اجمعين « ساحة الوعي » لأهل الكفر ، وعبدة الطاغوت تركوها لجماعة اللوثريين وللصليب الأحمر ولأكسفام ، كما تركوها لربجان ، وكول ، وثاتشر وكراكسي ولتنصروا مليا في هذه الأسماء فلم ينهد واحد منهم كما نهد عمر يدعو للإعتماد على النفس أولا ويقول لاهله واعوناه ، واعوناه . وكيف يفعلون هذا وقد كانوا في شغل شاغل يحدثون الناس من فوق منابر المساجد عن إنتصار شرع الله . وكأن شرع الله هذا قد وقف عند قطع يد لصغور السارق . وجلد الفتاة المسرحة (حسب فهمهم للتبرج) وظن « الإسلاميون » وفقهاؤهم انهم يحمتون بعلوائهم تلك التلوث الاحتماعي في السودان ولو أمعن هولاء النظر في التاريخ لأدركوا ان اكبر تلوث عرفته البشرية هو الفقر والفاقة ، مدعاة كل فسوق وموبقة كما لم نسمع واحدا من « الاقتصاديين الإسلاميين » ممن كانوا يحدثون عن منهج الاسلام الاقتصادي البديل إنتصب حصيبا ليذكر الناس بقول الرسول (ص) « ان مات مسلم جائعا فلا مال لاحد » او بقوله « ايما اهل عرصة اصبح فيهم امرؤ جائع برئت منهم ذمة الله ورسوله » . فهذا ليس وجه آخر من وجود شرع الله بل هذا هو اساس شرع الله قبل القطع الذي عطله عمر عام الجوع

وليت الأمر وقف عند العجز الفكرى ، فبجانب هذا العجز الفكرى كان هناك قصور أخلاقى بمعايير الإسلام لابمعايير دول الطاغوت . ففى الوقت الذى كان فيه أهل السودان يتضورون جوعا ويسقون كالشياه كان الإسلاميون غارقين فى حلل الإبتهاج بعودة الإسلام الى أهل السودان ، وحسب علمنا فإن الإسلام لم يترك السودان ، يوما وإنما رفض أهله رؤى المهووسين للإسلام . كان الاخوة غارقين فى مهرجانات النصر فى المؤتمر الإسلامى العالمى وفى افتتاح مسجد النيلين وهم ينحرون فى مشتاتهم الذبائح كما كان يفعل أهل الجاهلية

نحن فى المشتاة ندعو الجفلى *** لاترى الأدب فينا ينتقر

وتجمع الادبون يومذاك من كل صقع فى العالم الإسلامى ليزلزلوا المنابر ويبشروا أهل السودان بمنة الله عليهم وليشيدوا بحكم « إمامه » وعلم « صحبه » ثم توجهوا من بعد ليولم لهم بما ذبح ونحر ، وبفاكهة طازجة حملتها الطائرات من الجانب الاخر من بحر القلزم (البحر الأحمر) فأكلوا هنيئا وشربوا مريئا وتجشاوا حامدين شاكرين . ولانحسب أن واحدا منهم قد ذكر فى تلك الساعة مايستحق الذكر من سيرة عمر بن الخطاب . فلكل مقام مقال . لانحسبهم ذكروا مقولة عمر لابنه الطفل محمد وهو ينتزع الفاكهة من يده « أو تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى »

ولامحال أن آل ابن الخطاب قد استوردوا تلك الفاكهة المجسة من أرض الشام فى رحلة الصيف ، وإنما نكاد نجزم بأنها قد جلبت من سوق البقيع ولسنا من غلاة الدعاة للتطهرية بل إنه ماكان ليعيبنا كثيرا إن كان من بين الموسرين فى أهل السودان من يأكل حتى يتخم وأمة محمد أمامه هزلى . فمثل هذا الرجل قاصر بمعايير الوطنية وقاصر بمعايير الأخلاق الإنسانية . بيد أن الرجل الذى يجترىء على الحق ويقول بأنه يريد أن ينشىء دولة فى السودان كدولة الرسول فى المدينة يحدد بنفسه مقاييس صارمة للحكم عليه . تلك المقاييس هى مقاييس الرسول المعصوم ، وهى مقاييس إمام الطاهرين الصديق أبى بكر ، وهى مقاييس عمر الذى قال لشيخه أبى بكر « رحمك الله . لقد أتعبت من جاء بعدك » . وكان عمر صادقا فى مقولته ولهذا فقد استنكف أن يأكل إبنه الطفل أحسن ألوان الفاكهة وأمة محمد تهلك من الجوع . ولاننك فى أن الفاروق كان يعرف الذى يترجاه الناس من أمثالهم الذين يقتدى بهم فى دولة المدينة . فبنى لنفسه ولابنه حتى القدر اليسير الذى لايغنى من جوع . فأين من كل هذا قدوتنا فى دولة « المدينة الطاهر أهلها » مدينة الجوعى اللاأدرين تحمى الأمريكان والطليان والألمان والبريطان والذين يسميهم بعض أهلنا بالسلف الصالح . فعند ولاة الأمر كفى أهل السودان من الإسلام اسمه ورسمه . وكفاهم من أحكامه قطعه وبتره وكفاهم من اقتصاده مصارف إسلامية تتورم مرابحتها ومزارعتها جيوب القلة .

ونشهد للحق بأن هذه لم تكن بخطيئة « الإسلاميين » وحدهم .. فكم كان يقلقنى ما يرويه لى رجال الإعلام العائدون من السودان ، وكم كان يحدثنى مايرويه مسئولو المنظمات الدولية والإقليمية عن التناقض المريع الذى يشهدونه فى

سودان دارفور وسودان الخرطوم من الذين يشهدونه في المويلح على مرمى حجر من العاصمة وذات الذين يعايشون في العاصمة فمحدثي الأوروبي عاجز كل العجز، بمنطقه العقلاني، عن أن يفهم مظاهر التكرم الحاتمي والولائم الدسمة التي يقام بها في المدينة بجانب الشبح لموت التي يراها خارج المدينة. كما كان عاجزا كل العجز عن مشاهدة ذوي الشعور الصفراء والعيون الزرقاء في مخيمات الغرب والشرق يجهدون من الألم المرض، ويسارعون لإغاثة الطفل الذي يحتضر بين يدي أمه في نفس الوقت الذي يشهدون فيه الألوف من رصفاء هؤلاء يهيمون في طرقات الخرطوم بغير هدى.

وعندما نقول هذا لا نريد أن نظلم المئات من أبناء هذه المناطق الذين خرجوا طواعية يؤدون واجب المواطنة إلا أننا نقول بأن المأساة بحجمها وطبيعتها كانت خليقة بأن تهز الضمير الوطني أكثر بكثير مما هزت الضمير العالمي. كان خليقا بها أن تستنفر روح التكافل عند الإسلاميين. كما تحفز الإحساس الديني أو واجب المواطنة عند كل قادر من أهل السودان: القادر بماله والقادر بعلمه والقادر بمهنته. بيد أن أغلب هؤلاء القادرين كانوا في شغل شاغل عنهم بنفوسهم، فبعضهم قد شغلته «الصحوة» وبعضهم قد شغلته الطفرة الانمائية، وبعضهم الآخر شغله الانحياز إلى جانب المسحوقين. وكل هذه الشعارات مواقف لا نشك في صدق بعضها بل نعرف صدق بعضها. إلا أن الفجيعة الكبرى هي أن أغلب أصحاب المواقف هذه كانوا ذاهلين كل الذهول عن حقيقة موضوعية ساطعة اسمها الترابط المنطقي بين الموقف والمنهج. فالنمط العقلي في التفكير ينتجه نمط اجتماعي في السلوك، أي أن الموقف يترتب عليه دوما نتائج. والنتائج يترتب عليها دوما منهج سلوكي معين، والمناهج السلوكية يصححها دوما الأداء المعين. والأداء المعين لابد له من أن ينعكس بصورة ملموسة في الواقع الماثل بحياة الناس. وبدون هذا فلن [illegible] الانتفاضة الجماعية [illegible] أن تستنفر فيهم مستقبلا أفضل هو على كل حال [illegible] فكري [illegible] وبهذا [illegible] ربما [illegible] الدكتور عبد الواحد عبد الله يوسف [illegible] وهو يروي تجربته المدهشة في مدينة القضارف حيث ذهب [illegible] في العيد المنصرم [illegible] الأخ [illegible] الواحد [illegible] حتى [illegible] الأيادي [illegible] إلى السماء [illegible] يشاركونه الدعاء [illegible] على [illegible] عملية جراحية [illegible] والرئيس [illegible] هو [illegible] والقضارف هذه هي المدينة التي [illegible] من [illegible] في [illegible] الخرطوم إلا أن رجال القضارف، هو [illegible] وهو الاسم الذي يطلقه بعض أهل السودان على [illegible] الهوة التي تفصل بين أهل المدينة والآخرين [illegible] كما تفصل بين [illegible] والمكروبين.

ولكيلا نظلم أحدا نقول ايضا بأن الخرطوم قد عرفت أيضا أولئك الذين حملتهم النخوة على التسابق إلى أطراف المدينة ينقلون المطعومات إلى الجوعى المتكدسين في المخيمات إلا أن الظن بأن هذا هو البديل لما أسميناه بالمسئولية المدنية ظن فاسد ، لأن الدولة العصرية لاتدار بالمبادرات الفردية فتحت رايات هذه الدولة هناك واجبات محددة هي واجبات المواطنة . وهناك مسئوليات مرسومة لكل فرد بموجب هذه المواطنة . وهناك مؤسسات اقامها الناس واولوها الطاعة لتحمي ديارهم ، وتشبع جوعاهم ، وتأوي مشردهم وتعمل هذه المؤسسات بموجب نظم معروفة ، وقوانين ملزمة ، ووسائل محددة لتنفيذ هذه القوانين ومع هذا فإن المسلم بصورة عامة . والداعية الإسلامي بصورة خاصة ، يؤدي واجبه الاجتماعي ذلك هذا وفق قانونين قانون وضعي تواضا عليه الناس وارتضوه ، وقانون سماوي اخلاقي يلزمه بابتغاء وجه الله في كل مايفعل

●●●

ولهذا فعندما يحيئنا « الإسلاميون » بخرة يسيرون الشاحنات ، ويبعثون بالرجال والنساء وفي يد الواحد منهم ركيبة من المطعومات . وفي يده الأخرى بطاقة تسجيل للإنتخابات . وتحت كمه مصحف يؤدي الناس عليه قسم الموالاة إن لم يكن الولاء للتنظيمات « الإسلامية » يفضحون أنفسهم فضحا مبينا فالتكافل الإسلامي الذي كان ينشده الناس هو التكافل الذي جعل عمرا يجتمع وال بينه من السمن واللحم ولهذا استطاع ان يدخل على اهل كل بيت من يقاسمهم نصف عيشهم وماأظن أننا قد رأينا شيئا من هذا في عهد « المدينة الظالم اهلها » . بل شهدنا بدلا منه العني منهم برداد غنى « غير ربوي » كما شهدنا مظاهر البذخ السفيه في المهرجانات « الإسلامية » ومسلمو السودان يتضورون جوعا وفي واقع الأمر فإن الذي اخذ يصنعه « الإسلاميون » قبيل الانتخابات ماهو إلا المن و لأذى الذي عناه القرآن « ياأيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مماكسبوا والله لايهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون اموالهم إبتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت اكلها ضعفين . فإن لم يصبها وابل فطل » (البقرة ٢٦٤ _ ٢٦٥) فالصدقة الطيبة هي التي تنفق بلا رياء ولامن كما فعل عثمان وهو يجهز جيش العسرة لا العطاء الزائف الذي يترجى منه أصحابه عائدا في العاجلة . كان ذلك العائد إرجاء للمواكب في الطرقات او حشدا للناخبين في صناديق الاقتراع وكل هذا جرح للدين . فمن اراده فله اما القول بأن هذا المعروف المؤدي هو عمل في سبيل الله فما اكذبه من قول وماأصدقك ربي تعاليت وأنت القائل « لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم ، كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم وبشر المحسنين » (الحج ٣٧) فالله غني عن مثل هذا الجود . وأهل السودان اغنياء عن مثل هذا المن والأذى

كانت هذه هي الصورة الذكية لسودان أصبحوه في عام الرمادة فلنترك وقائع ذلك العام المأساوي لننثني إلى إجتهاد الصحويين حول الاقتصاد « الإسلامي » بعد أن أدانوا الاقتصاد الوضعي، مناهج، وقوانين ومؤسسات. ولاشك في أن البديل للمناهج والقوانين والمؤسسات الاقتصادية الفاسدة هو المناهج، والقوانين والمؤسسات الصالحة. فلن يفيد التحايل بإضافة نعت الإسلامية إلى المناهج الوضعية المتعارفة. وسنرى كيف أن ظاهرة الرمزيات الإسلامية هذه قد طغت حتى على الاقتصاد. وأول ما نبدأ به هو الورقة التي قدمها « الإسلاميون » إلى المؤتمر الإسلامي وشارك في إعدادها الدكتور أحمد إبراهيم الترابي والدكتور عابدين سلامة. وقد إستوقفنا في تلك الورقة الاقتصادية ماجاء في مقدمتها « إن الخطط الاقتصادية التي سارت عليها البلاد منذ الاستقلال لم تشر إلى عقيدة الأمة فلم تنل إحترام الفرد. ولم تتمكن الدولة من تعبئة الموارد اللازمة لهذه الخطط. ولم تتوافر الأمانة في الإدارة - وكل ذلك - وغيره أدى الى تدهور ملموس ».

ونقول بأن فشل الخطط الاقتصادية أو بالأحرى تعثرها في السودان لم يكن « لكل هذا » وإنما « لغيره ». وكل هذا، في لغة الاقتصاديين « الصحويين » تشير إلى أن الخطط لم تشر الى عقيدة الأمة. ولاندري كيف يمكن أن يكون مثل هذا الحكم الغريب حكما علميا. « فالصحويون » لايقولون بأن خطط التنمية قد فشلت أو تعثرت لفساد في الأولويات. أو سوء في الإدارة، أو تخبط سياسي في صنع القرار، أو عجز عن إستغلال الموارد إستغلالا حسنا، أو إستغراق في سياسة الترضيات مع كل ماصاحبها من إهدار لموارد الانتاج. وإنما يقولون إن ذلك الفشل يعزى لأن الخطط لم تشر إلى عقيدة الأمة. وبالتالي فإن مثل هذه الإشارة في تقديرهم، كانت هي التي ستمكن الدولة من تعبئة الموارد المالية. وهي التي تعين على حشد الموارد البشرية. وهي الضمان الأكيد لأمانة القائمين بالأمر. بيد أن تعبئة الناس وراء الخطط الاقتصادية بل وراء الأنظمة، أمر محكوم دوما بإيمان الناس وثقتهم في أن هذه الخطط والأنظمة ستحقق لهم مصلحة في معاشهم. فأول مايبصر له الناس في الخطط ليس هو ديباجة الخطة ولا اللغة التي كتبت بها وإنما هو مسلك القائمين عليها. وإنجازاتها المحسوسة على أرض الواقع. واقعهم هو أن الموارد المالية التي إعتمدت عليها خطط التنمية السودانية، ومازالت تعتمد هي - في غالبها الأعم - موارد خارجية جاءت من الدول العربية الشقيقة. أو الدول « الصليبية » أو المنظمات الدولية. ولانحسب أن أية واحدة من هذه الدول أو المؤسسات تعنيها كثيرا ديباجة الخطط أو المحتوى الأيديولوجي لها بقدر ماتعنيها الجدية في استثمار مانسهم به من عون. لأن هذه الجدية هي التي ستضمن حسن استغلال المال المقدم والالتزام بالعهد المقطوع برده. ولامحال أن اقتصاديي

« الصحوة » يدركون مثلا . أن أكثر الدول إنتظاما بين الدول العربية في تعاملها مع بنك التنمية الإسلامي هي دولة اليمن الماركسية ودولة تونس العلمانية وبالتالي أكثرها إستفادة من ذلك الصندوق . ومن الجانب الآخر فإن الظن بأن الإشارة لعقيدة الأمة تحول دون الفساد ظن خاطيء ، فأول فساد اقتصادي عرفته الدولة الإسلامية بدأ في عهد خليفة راشد هو عثمان وعلى يد كاتب سره مروان بن الحكم الذي سماه بعض صحابة الرسول بمستشار السوء بل سعى بعضهم لقتله فلما أن حماه أمير المؤمنين قتلوا أمير المؤمنين نفسه وكان على رأس قاتليه محمد بن أبوبكر الصديق . فالرموز في غياب السياسات الحكيمة ، والقدوة المثلى لا تساوي شيئا .

كانت هذه هي مقدمة الاجتهاد الاقتصادي « الصحوي » فلننظر من بعد إلى ما جاء به « الصحويون » من أفكار ومناهج ، وما أقاموه من مؤسسات حتى تصبح نموذجا إسلاميا حضاريا ينقل منه الناقلون . لم نعرف من الأفكار والمناهج شيئا غير النصوص التي وردت في الدستور ، وغير تلك القوانين الاقتصادية التي تناولت الربا والزكاة ، كما لم نعرف من المؤسسات شيئا غير إنشاء ديوان الزكاة والبنوك الإسلامية . فمن الواجب إذن أن نتناول في إقتضاب غير مخل ، كل واحد من هذه المناهج والمؤسسات لنرى وجه « الإسلامية » فيها ، كما نرى سماتها النموذجية التي تجعل منها بديلا أصلح ، ليس فقط لما درجنا على إنتهاجه من سياسات في حركتنا الاقتصادية ، وإنما أيضا لما جربه العالم من مناهج اقتصادية ، سيما وقد حدثنا أولئك « الصحويون » بأن في مناهجهم تلك خلاصا لنا من « شرور الاشتراكية » ، وإنقاذا لنا من أوضار الاقتصاد الاستهلاكي ، وعلاجا لمشكلة الديون العالمية المتفاقمة . وعندما يقول قائل بأن المناهج الاقتصادية القائمة مناهج فاسدة فإن البديل لها لابد أن يكون مناهج صالحة لا شعارات وإعلان مواقف .

نبدأ بالدستور باعتباره أهم الوثائق السياسية التي تعكس المبادىء الهادية للتوجه الاقتصادي الجديد . فما الذي جاء به الدستور « الإسلامي » حول الاقتصاد ؟ يقول تعديل الدكتور الترابي للدستور بأنه كلما وردت كلمة « إشتراكية » في الدستور القديم تستبدل بها كلمة « عدالة إجتماعية » . ثم يذهب في مذكرته للحديث عن الاقتصاد فيقول « تقوم الحياة الاقتصادية في السودان ابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية وطلبها الحلال الطيب وتوخي العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال وتحريم الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل والسرف الحرام والبذخ والسفه والإفساد في الأرض » فما الذي يستطيع أن يستنبطه المخطط الاقتصادي من هذه العموميات الدستورية . فعندما يقول الدستور ـ أي دستور ـ بأن النظام الاقتصادي للدولة نظام إشتراكي يكون واضحا للمخطط ما الذي يترجاه المشرع منه كان ذلك حول ملكية وسائل الإنتاج ، أو وسائط التوزيع ، أو سياسة النقد أو هيكلة الأجور . فمناهج الاشتراكية واضحة وأدبياتها الاقتصادية متداولة لكل مخطط ، وتجاربها التطبيقية بنجاحها وإخفاقها ـ بل

متناول كل يد . وإحصائيات هذا النجاح والاخفاق تتوفر في أية مكتبة اقتصادية عامة. ويصدق هذا على الاشتراكية بكل بطونها بدءا من الإشتراكية العلمية (الماركسية) وإنتهاء بالاشتراكية الديمقراطية وعبورا بالمناهج المستحدثة مثل تجارب المشاركة العمالية في التسيير الذاتي كما عرفتها يوغسلافيا والجزائر. ويصدق نفس الأمر عندما نتحدث عن النهج الرأسمالي في التنمية ، أسميناه الاقتصاد الحر أو الاقتصاد المختلط. فالمخطط يعرف توجهات النظام الرأسمالي ، ويعرف أدواته ويعرف مؤسساته ويعرف أهدافه البعيدة والقريبة.

ودعنا نحسن الظن بالدكتور فنقول بأن رفضه للاشتراكية قد انبنى على إعتبارات موضوعية ، فالاشتراكية كمنهج اقتصادي حديث أمر لم يعرفه مجتمع المدينة ولا المجتمعات التي سبقته أو تلك التي عاصرته أو كانت على مقربة منه بالرغم من أن كل هذه المجتمعات قد عرفت جهودا صادقة من جانب ولاة الأمر لتحقيق العدالة الاجتماعية ومحاربة الاستغلال وتوفير الضروري من حاجيات الناس. وإن كانت كل هذه المحاولات ذات سمت إشتراكي إلا أنها ليست هي الاشتراكية كما نعرفها اليوم. ولهذا فإن أية محاولة لنسبة الإشتراكية للإسلام (الإشتراكية كمصطلح اقتصاد سياسي معروف) إنما هي تضليل وخداع. إلا أن تعبير الاشتراكية في إستخدامه العمومي ، يشير أيضا إلى مشاركة الناس في المال العام ومصادر إنتاجه (ففي الحديث: الناس شركاء في ثلاث: الماء ، والنار والكلأ) ، ويشير الى حقهم المشروع فيه (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم). ويشير الى حماية المجتمع من شرور استخدام المال الخاص استخداما استغلاليا أو تبذيرا. وقد ظل صراع الإنسان حول المال صراعا تحكمه عبر التاريخ ، هذه الاعتبارات ، كما ظل كل مجتمع إنساني يبتدع مفاهيمه الخاصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وفق أنماط حياته المتجددة وضروريات حياته المتغيرة المتطورة. ولهذا فلا يمكن أن تكون وسائل تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي المعاصر هي نفس الوسائل التي استخدمت في العصر العباسي ، أو في مجتمع المدينة.

ولا مراء في أن المجتمع الإسلامي تحكمه قيم سرمدية مستمدة من دينه الحنيف وهي جزء لايتجزأ من رسالة التوحيد. ومن هذه القيم ماأشرنا إليه حول المال ، والعمل والإنتاج ، والاستغلال ، والعدالة الجامعة. وستظل هذه القيم مبادىء هادئة أكثر منها مناهج لأن المنهج تتصور بتطور العادات والأحوال والأزمان. ولهذا فعندما نقول بأن الاشتراكية كمنهج مثلا هي الوسيط لتحقيق كل هذه المبادىء السامقة لانحسب أن هذا القول يصير الإسلام في شيء حتى وإن سميناها باسمها ؟ ثم إننا لا نرى وجها لمناهضة الإسلام بإتباع نظام اشتراكي يحد من طغيان الملكية الفردية دون أن يلغيها ، ويوفر ضروريات الحياة للإنسان كحق معلوم لا كمطلب ، ويحارب الطفيلية والاستغلال ؟ ومرة أخرى ونحسن الظن باجتهاد الدكتور ونقول بأنه مع رفضه الإشارة للاشتراكية كاصطلاح رفضا

موضوعيا فهو أيضا يرفضها كمنهج مستحدث لأنه يملك مناهج إسلامية بديلة ويقول منهجا لامبادىء عامة وقيما هادية وبعبارة أخرى فإنا نحسب أن المجتهد الإسلامى الذى يرفض « الاشتراكية » كتعبير عام عن لون من ألوان العدالة الاجتماعية وكمصطلح اقتصادى سياسى لمنهج علمى له قسماته لابد أن له منهجا بديلا يقدمه للناس كيما تتحقق به العدالة الاجتماعية فلنبحث إذن عن هذا المنهج فى دولة « الصحوة » وفى السياسات التى طبقتها .

القطع لا العدالة هو سمة الإسلام المميزة !

ولانملك إلا أن نعود إلى الدكتور الترابى لنلتمس منه الجواب ، وعودتنا هذه المرة لحوار طويل أجراه عادل صلاحى مع الدكتور فى جريدة الشرق الأوسط إبان هوس الصحوة تساءل عادل عن شكوك الكثير من الشباب فى مدى صدق التوجه الإسلامى فى السودان وباكستان وأجاب الدكتور بأن « هذا الشك لايقتصر على الإسلاميين بل إن العامة من الشعوب المسلمة أحدث تشك كثيرا فى صدق مايجرى ، لأنها كثيرا ماسمعت شعارات الإسلام ترفع ، ونوايا التوجه إلى الإسلام تعلن ، ولايحدث شىء » ثم مضى الدكتور ليتحدث عن تجربة السودان بقوله « إن الشعب المسلم فى السودان لم يستيقن صدق التطبيق الإسلامى إلا عندما شهد حظر الخمر وكسر زجاجات الخمور التى بلغت اثمانها عشرات الملايين من الجنيهات وعندما شهد قطع يد السارق ، **ولا أقول عندما كتب النص ولكن عندما وقع التنفيذ فعلا لأن هذه هى السمات التى تميز النظام الشرعى** وكثير من الناس يرون أن الأولى فى البدء فى تطبيق الإسلام هو العدالة الاجتماعية وهى هدف لايتناهى وممارسات لاتظهر نتائجها إلا بعد سنوات طويلة ولاتتميز به الضرورة عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التى تدعو للعدالة الاجتماعية والتى يمكن أن تكون إشتراكية كذلك الشورى يمكن أن تطبق قدرا ما من الشورى لاتتميز به عن الديمقراطية » .

فالسمة الأساسية فى النظام الشرعى ، حسب إجتهاد الدكتور ، هى القطع لا العدالة الاجتماعية وحسب اجتهاده أيضا فإن العدالة الاجتماعية نفسها قد تحققها أنظمة أخرى مثل الاشتراكية ، لأن الإسلام لايتميز وحده بها ولهذا فإن صدق التوجه « الإسلامى » - فى عرف الدكتور المجتهد - لايثبت إلا بإعلان الحدود .

وذهب الدكتور المجتهد حدا بعيدا فى معرض رده فى نفس الحديث على سؤال من عادل صلاحى بقول بأن فى السودان فقرا وفيه « شبهة » مجاعة - (وكيف لايسميها السائل شبهة والرئيس « الإمام » وحواريوه قد كانوا يتسترون على « رمادة » أهل السودان !) فتساءل الصحفى بقوله « أفليس من الأجدر درء هذه العقوبة إلى أن يصبح فى السودان رخاء ؟ » قال الدكتور « هذه هى عقدة الضعف الثقافى التى كانت تصيبنا قديما وأيام سيادة الفكر الاعتذارى كنا نتحدث مثل هذه

الأحاديث كبيرا صحيح ان الإسلام يجعل للمال حرمة ، ويجعل للحماية عليه عقوبة حاسمة ويدعو الناس الا تأخذهم رحمة بالجناة على حدود الله فإنه من جانب اخر يتيح للناس كفاية من خلال الضمان الاجتماعي ومن خلال النظام الإسلامي الذي يدعو للتنمية الاقتصادية وتوفير الطيبات لكل واحد حتى لاتفتنه الحاجة وتدفعه لأن يعتدي على حدود الله هذا هو التصور لمثالي ولكن قطعيات الدين اولى بالتطبيق من غيرها فما الذي يستشفه القارئ من هذا الحديث الصريح ؟ او ليست دلالاته هي ان الإسلام لايتم إلا بتطبيق الحدود ؟ ثم او ليست دلالته هي ان اهداف الاسلام العليا والتي انزل الله من اجلها القرآن هي تصورات مثالية تستعصي على التطبيق الفوري ولذا فإن الإسلام يبدأ بما هو اسهل ، والأسهل في عرف الدكتور المجتهد هو الحدود . وكأن الحدود هذه غاية في ذاتها ؟ ثم اولا يعني كل هذا إتهام الإسلام بالقصور لأن هناك مجتمعات غير مسلمة إستطاعت ان تحقق قدرا كبيرا من العدالة الاجتماعية والتي يحسبها الدكتور من المثاليات فالصين مثلا بلد الاوبئة والمجاعات التي كانت تفترس الملايين ، قد حققت العدالة الإجتماعية في ثلاثين عاما فقط . افبعد كل هذا هناك من يلومنا إن قلنا بأن « إسلامية » « الصحويين » هي ، في واقع الأمر ، دعوة لارهاب دموي لايبتغي وجه الله وإنما ينشد قهر الخصوم ، وإنزال الناس بحدود الله ؟ او هناك من يلومنا إن قلنا بأن « الصحوة » النميرية قد كشفت عن العري الفكري الفاضح لدعاة البعث الإسلامي المزعوم ، وعن عجزهم الكامل عن ترجمة الشعارات الداوية حول البدائل الإسلامية في السياسة والاقتصاد والقانون الى مناهج واضحة القسمات ، محددة الابعاد ولصيقة بمشاكل الإنسان الحقيقية ولو وقف الدكتور عند تلك المقالة لحسبناها زلة عابرة إلا انه عاود الحديث كرئيس للجنة الأجور « حسب النهج الإسلامي » وكان حديثه لجريدة الأيام تحت عنوان « حوار طويل من فلسفة الأجور إلى فلسفة الصحوة » (الايام ١٩٨٤/٨/١٨) قال الدكتور عندما سئل عن مفهوم العدالة في الإسلام بأننا استوردنا نظام العدالة الغربي وهو نظام يتواطأ فيه البطء الاجرائي في نظام المحاماة مع مفهوم القاضي لقضية العدالة كمجرد وظيفة يعتمد عليها في معيشته وهذا النظام المستورد افسد علينا حياتنا تماما وطبعا لاتستقيم سياسة أجر إلا إذا إستقامت بقية الاعتبارات مع اقتصاديات حياتنا في السودان ولكن ندرت انه لانستطيع أن نستقيم بسياسة الأجور إذا لم تستقم سياسة الضوابط الاجتماعية أولا دخلت توجيه الناس كل وسائل الضبط الاجتماعي ، ووسائل الضبط الديني الذي يؤثر على وجدان الإنسان ووسائل الضبط العرفي في المجتمع « وانا اظن ان قانون الطوارئ الخاص ليس هو بطوارئ بل هي محاولة انتقال الى نظام جديد في موقف الدولة وفعالية إحاطتها بالمواطنين » وبصرف النظر عن الخلط المشوش بين العدالة القضائية والعدالة الاجتماعية ، وبصرف النظر عن اراء الدكتور التي القاها حول إدانة نظام القضاء ونظام المحاماة القديم (كنظام لا كأفراد فقد نوافقه الرأي في أن بعض العاملين في هذا الحقل لايستأهلون ان يذرف عليهم

المرء دمعة ولكنا نضيف بأن أسوأهم حسن حالاً ممن جاءت بهم «الصحوة» لمراقي العدالة العليا) بصرف النظر عن هذه الدلالة فإننا نشهد مدى الغلو الذي ذهب إليها الدكتور في وصف حالة الطوارئ بأنها سبيل لتحقيق «العدالة الإسلامية» أو دعواه بأن المجتمع السوداني لم يعرف الضبط الاجتماعي بما في ذلك الضبط العرفي، إلا ببزوغ فجر «الصحوة».

وطالما كان حديثنا عن الاقتصاد فقد يفيد أن نشير من باب المقارنة إلى نموذج من الإجتهاد الواعي حول ملامح الاقتصاد الإسلامي. والاجتهاد الذي نشير إليه جاء في دراسة أعدها الأستاذ حيدر نقفي مدير معهد باكستان للدراسات التنموية وقدمت في مؤتمر الحضارة الإسلامية الذي تعقده دورياً مؤسسة آل البيت بالأردن، ومؤسسة آل البيت مؤسسة جادة تقوم بدراسة الإسلام من وجهته الحضارية ويرعاها البيت الهاشمي. تناولت تلك الدراسة المفاهيم المعاصرة للحقوق الأساسية للإنسان (الغذاء، الكساء، المأوى، التعليم، الصحة، العمل) دون أن يضفي إليها الباحث طابعاً إسلامياً زائفاً بل بيّن أن التوصيف العصري لهذه الحقوق يتفق مع حكم أصولي في الإسلام هو «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى» (طه ١١٨ - ١١٩) وأن هذا الحق حق معلوم في الإسلام ليس فقط لمن طالب به بل ولمن حرم منه، «وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» (الذاريات ١٩).

وكان أبدع اجتهادات الأستاذ نقفي نظريته لجماعية الملكية والمسؤولية الاجتماعية عن الضعفاء. وحسب اجتهاده فإن هذه المسؤولية لا يمكن أن تحسم للمبادرات الفردية والوازع الذاتي في أمر الدولة الحديثة، وإنما يقوم بها المجتمع. وعلى هذا المجتمع إعادة هيكلة الاقتصاد حتى يحقق ما يبتغيه الإسلام من عدالة شاملة. وإزاء هذا فإن الاقتصاد لا يمكن أن يترك لأيدي السوق الخفية التي تكرس من سيطرة مجموعة أو طبقة معينة. ويقول نقفي بأن مثل هذا التدخل من جانب المجتمع يجب ألا ينظر إليه كحد من المبادرة الفردية بل ككابح لجماح الجشع الفردي خاصة والإسلام يحض على القناعة. ومضى نقفي في اجتهاده الرائد للقول بأن تدخل المجتمع في الاقتصاد لا حدود له إلا بتحقيق الهدف المرتجى منه ألا وهو العدل الشامل. فحتى إن بلغت نسبة زيادة دخول المعسرين أضعاف نسبة زيادة دخول الموسرين فإن الفجوة المطلقة بينهما لن تنفك تضيق حتى تصبح قدرة الآخرين على الاكتناز مساوية بنسبة عكسية لنمو ثرواتهم النسبية. وبعبارة أخرى أراد نقفي أن يقول بأن توفير الرخاء للمعسرين يقتضي بالضرورة عملاً قصدياً للتقليل من ثروات الموسرين وهو أمر لا يتم إلا بتدخل الدولة في الاقتصاد وتوجيهها له.

ونرى هنا نموذجاً لما نسميه الاجتهاد الواعي، والاستبصار الذكي الذي يجد من الإسلام مبادئه الهادية، ويدرس إجتهادات القدامى لا ليقفوها بل ليقاس عليها ثم ينظر في إنجازات الإنسان الفكرية والمؤسسية التي توافق صبغة العصر

ولاتخرج عن روح الإسلام ليأخذ بها . فإن كانت الانسانية قد توصلت إلى تعريف حول حاجات الانسان الاساسية . وهو تعريف شارك في صياغته فقراء العالم ، فلن يضير « الإسلاميين » في شيء قبول هذا التعريف دون حاجة لأن يلووا عنق التاريخ ويقولوا بأن هناك بديلا إسلاميا لهذه التعريفات وبنفس القدر فإن كانت الانسانية قد أدركت بأن الكفالة الاجتماعية في المجتمع التركيبي المعقد لاتتم بمبادرات الأفراد ، واحسان المحسنين ، وصدقات المتصدقين وإنما عبر سياسات معروفة . وتدخل قصدى من المجتمع فلن يضير الإسلام في شيء قبول تلك السياسات وهذا التدخل دون تسكع في دعاوى باطلة مشبوهة حول حرمة المال في الإسلام ، وبمعنى اخر الحرية المطلقة في إقتنائه إن النظرة الواقعية لعالمنا المعاصر والجهد العلمي الموضوعي لتأصيل الإسلام في حضارة العصر لايتمان إلا بالإعتراف بأنه مامن شيء يحقق خير الإنسان إلا وله اصل في قيم الإسلام الراكزة ، وبدون هذا التوجه لن تكون هناك شمولية تاريخية للإسلام ، ولاأبدية لاحكامه وقد عرض الدكتور الترابي إجتهاده لرهان خاسر ، كما عرض ذكاءه لامتحان عصيب عندما قال بأن الحدود هي التي تميز الإسلام أما العدالة الاجتماعية فهدف « لايتناهى ولايتميز به الاسلام عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التي تدعو للعدالة الاجتماعية والتي يمكن أن تكون اشتراكية » . ويصور هذا القول مبلغ الحرج الذي يمكن أن يوقع فيه « الإسلاميون » أنفسهم بسعيهم الدائب وراء « التميز » الذي يقوم على رفض كل مايدعو له غيرهم حتى وان كان ذلك الذي يدعو له غيرهم هو الترجمة الحقيقية لاهداف الإسلام في واقع العصر الذي نعيشه .

الإسلام ... والسفه والسفسفة :

وذهب « الإسلاميون » في معرض حديثهم عن البدائل الاقتصادية « الإسلامية » لاقتصاد « الطواغيت » إلى القول بأن هذا البديل هو أيضا العلاج الشافي للنمط الاقتصادي الإستهلاكي ولاشك في أن الذي يسمع مثل هذه الدعاوى يتوقع أن يتبعها قائلها بخطط واضحة تتناول موضوعات السيطرة على إنسياب المال ، وتوزيع الدخول ، وضوابط التجارة ، وإعادة هيكلة النظام الضريبي وغير هذه من الأدوات التي يستخدمها الاقتصاديون للحد من الإستهلاك التبديدي والإنفاق الإتلافي ولاأخال أنا قد شهدنا شيئا من هذا وإنما شهدنا تردادا للمبادىء العامة التي يقول بها الإسلام والتي يعرفها كل من ألم بالقران وبسنن الرسول من مثقفي السودان وعامتهم ولاريب في أن التوجه الاقتصادي الإسلامي كله توجه وسطي ، فبقدر مايحض القران الناس على الإستمتاع بالطيبات من الرزق ، يغلظ في النهي عن الإسراف ، والسفه والتبذير ، « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (الفرقان ٦٧) « كلوا من ثمره إذا أثمر واتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا إنه لايحب المسرفين » (الأنعام ١٤١) فكل هذه هي

المبادىء والأحكام الأصولية . أما ترجمتها إلى مناهج للعمل ، وتفريعها إلى برامج للأداء فشيء آخر .

وكثيرا ماتحدث « الإسلاميون » عن النزعة الإستهلاكية كظاهرة وفدت إلينا من الغرب ، بيد أن حقائق التاريخ تقول بغير هذا . فالنزعة التبديدية الإستهلاكية في حاسها الإجتماعي هي مظهر من مظاهر تفسخ المجتمعات . وبصرف النظر عن التوجه الاقتصادي ، إشتراكيا كان أو راسماليا . فبما نشهد في عالمنا المعاصر هذا أن الدول التي بقيت بمنجاة منه هي الدول التي نهجت نهجا تطهريا في سياستها مثل الصين الشيوعية وبورما التي تؤمن بالاقتصاد المختلط . وتنعكس هذه التطهرية في مسلك الحاكمين أو بالحرى مسلك الشريحة الإجتماعية التي تسود المجتمع وتحدد خطى سيره . وبدراستنا للتاريخ نرى هناك رابطة عضوية بين فساد الحكم والإنفاق التبديدي . وأن هناك رابطة عضوية بين إرتفاع معدلات الإستهلاك وتدني معدلات الإنتاج . وأن هناك رابطة عضوية بين السفاهة في بذل المال وبين عجز الدول عن أداء واجباتها الأساسية . ثم أن هناك رابطة عضوية بين كل هذا وهلاك الأمم .

وفي قراءتنا للتاريخ لن نعود بالقارىء إلى أفكار كارل ماركس وفريدريك انجلز وإنما نعود به إلى ابن خلدون وهو يتحدث عن عوامل إنهيار الدولة الإسلامية . يقول ابن خلدون : إن الأمة إذا تغلبت وملكت مابأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها . فتكثر عوائدهم ، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته . ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم وتصير تلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها . وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس . والفرش والآنية . ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره » . والذي يصفه ابن خلدون هو ظاهرة إجتماعية معروفة اسمها الإنحلال . تطرأ على كل الأمم والممالك عندما تفتن أهلها الطيبات وتبطرهم النعم . وعندما نقول أهلها فلا نعني عامة الناس وإنما نعني أهل الميسرة من بينهم . فهم المترفون الذين يهلك الله القرى بفسقهم . بل هم الذين عناهم الرسول الكريم بحديثه « اخشوشنوا فإن النعم لاتدوم » . وسيان عندي إن اسمينا هؤلاء المترفين بالبرجوازية . كما يقول الشيوعيون أو النخبة المسيطرة على المجتمع كما يحلو لنا أن نقول .

فما الذي يطرأ على هذه المجتمعات بعد أن يفسق فيها مترفوها ؟ يقول ابن خلدون : « تكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على إعطياتهم ولايفي دخلهم بخرجهم فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بنزقه ، ثم يزداد ذلك إلى أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف . فتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم على الغزو والحرب فلا يجدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون مافي أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم »

ولاشك في أن أهل السودان يكادون يحسون أن ابن خلدون كان بينهم في أعوامهم الأخيرة. فقد شهد أهل السودان بوعد الصرف الأراضي كسياسة مقصودة لاكتساب الأنصار. كما شهدوا الإنفاق التبذيري في المستوردات التفاخرية لإلهاء الأقلية الصاحية. وكان نتاج كل ذلك هو توجيه المال العزيز من الإنتاج إلى الإستهلاك والذي كان أول هلكاه هو الريفي المنتج. ولم يكن هلاك هؤلاء هلاكاً مجازياً بل كان حقيقة تمثلت في عشرات الألوف الذين نفقوا كما نفقت أنعامهم. وقد عجز الحاكم لقصور خياله، كما عجز المترف الذي إستغرقه الترف عن أن يدركا أنهما سيكونان الضحية الثانية لهذه السياسة المدمرة. فزيادة الإستهلاك على الإنتاج تعني عدم وفاء الدخل بالخرج. ويوم أن يقع هذا فلا محيص للحاكم عن أن ينتزع ما في يد القلة المترفة (والترف مرض نسبي في مجتمع فيه من يموت جوعا) ليفي بحاجات أمة، ويؤثر صنائع ملكه. كما أن الحاكم بسياسته هذه ينهك كل قوى دولته. ويحدثنا ابن خلدون بأن الحاكم وقد بلغ هذا الحال من التردي، سيضعف حتى عسكره وصنائعه. وهم آخر من بقي لحمايته ثم، يعود العسكر إلى أقل الأعداء فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يديها من القبائل والعصائب ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه الله على خليقته. وقد أسمى ابن خلدون هذا النمط من التدبير بالسفه والسفسفة. وماأكثر ماشهدت من سفه في تاريخنا المعاصر بل وماأكثر ماشهدنا من سفسفة في أخريات الأيام. وقد كان نتاجهما هو إنهيار الحاكم والدولة بالرغم من كل رايات لاإله إلا الله التي رفعت زورا وبهتانا. إن الذي يصفه ابن خلدون هو حال كل دولة يفسق فيها مترفوها مهما توشحت بالشعارات حتى وإن كان هذا الشعار هو راية الإسلام. فالممالك التي شرّحها ابن خلدون هي في الأساس ممالك إسلامية. ولهذا فإن القول بأن النمط الإستهلاكي التبذيري تلغيه الرموز الدينية أو تحول دونه الإشارات للعقيدة في الخطب أو يحمي الناس منه صدق إيمان الدعاة بهذه العقيدة قول تافه. فالذي يلغيه ويحمي الناس من شروره هو ترجمة جوهر هذه العقيدة إلى سياسات وخطط. وجوهر العقيدة الإسلامية في الإقتصاد هو تحريم الإستغلال، وهو تحريم الفساد، وهو توفير الحقوق الأساسية للسائل والمحروم. فإن قامت بكل هذه الأمور دولة كافرة نصرها الله على الدولة الفاسقة المسلمة، وإن عجزت عنها دولة مسلمة فسيكون مآلها كمآل غيرها من الدول التي نهجت هذا السبيل الوعر.

زكاة النعم .. والتحول الاجتماعي.

ونعود لنتساءل عن السياسات العملية (لا الشعارات وإعلان المواقف) التي جاءت بها مجتهدو «الصحوة» في سعيهم الجاهد لإصلاح حالنا وإنقاذ الإنسانية من براثن «الإشتراكية والتبذير الرأسمالي» على السواء؟ ولن نجد ماهو أكثر حجية من مقالات الدكتور الترابي للإستشهاد به. قال الدكتور في حديثه الثاني مع

عادل صلاحى « نحن مع قطع يد السارق قد فرضت الزكاة لإنها حكم لازم فى الإسلام وأول حرب فى الإسلام قامت من أجل الزكاة . فالنهج الإسلامى الذى طبق فى السودان لايقتصر على الحدود بل فيه الزكاة التى تقابل الحدود . وفيه حظر الثراء الحرام وفيه منع الربا وفيه نظام التأمين الإسلامى . وفيه قانون للمعاملات الإسلامية كلها . مزارعة ومساقاة وعقودا مدنية . وجرت محاولة فعالة لتبديل الدستور كله بمبادئه الموجهة . وبنظام الأحكام فيه . وعلاقات المؤسسات فيه . وصدرت قوانين لإسلام الجيش لله سبحانه وتعالى بعد أن كان يقاتل فى سبيل الوطن على خير العروض فأصبح يقاتل فى سبيل الله . وأصبحت التربية الدينية مكثفة فيه . وأصبحت الروح الإسلامية فى العمل العسكرى هى الروح السائدة » . وسبق أن قال الدكتور فى نفس الحديث أن الفرد العادى يعلم من الإسلام الزكاة مثلا فعندما طبق السودان الزكاة وضحى فى سبيلها بأغلب الضرائب المباشرة كضرائب الدخل وضرائب الأرباح وهى التى كان عليها المعول فى دخل الحكومة عندئذ إدرك أن الحاكم لابد أن يكون صادقا .

وفى هذا الحديث كما نرى مغالطات تاريخية وإرباك منطقى . فالقول بأن أول حرب قامت فى الإسلام كانت من أجل الزكاة قول غير صحيح . فالحروب الأولى فى الإسلام كانت حروبا ضد المشركين والكفار . ولو كان هذا منطقيا فى تفسير التاريخ لتوجب علينا أن نمضى مع هذا المنطق لنحارب الكفار والمشركين خاصة أولئك الذين يشاركوننا دار الإسلام . وخاصة وقد أصبح واجب جيشنا الأساسى ليس هو حماية الوطن بل الجهاد فى سبيل الله . وسبيل الله هذا الذى يعلو على الوطن هو الجهاد لنصرة دينه . ومن الجانب الآخر فإن الحرب التى أسماها الدكتور الترابى حرب الزكاة يسميها المؤرخون حروب الردة وماقامت تلك الحروب لحمل الناس على أداء فريضة امتنعوا عن أدائها وإنما لأن الإمتناع عن الزكاة - وهى الضريبة الأساسية للدولة يومذاك - كان عصيانا مدنيا وعملا لتقويض السلطة . فالحرب إذن حرب ضد مؤامرة لتقويض السلطة الشرعية .

وعلى أى فإن الذى يعنينا من اجتهاد الدكتور ليس هذه المغالطات التاريخية ، والإرباك المنطقى وإنما نظرته للاقتصاد . فكيف يمكن لمجتهد يدرك جوهر الدين أن يقول بأن الزكاه تقابل الحدود . بمعنى أن الزكاة هى التى توفر للناس الحاجى من معاشهم حتى لاتدفعهم الحاجة للإعتداء على حدود الله ؟ وكيف يمكن لرجل دولة عصرية أن يقول بأن التضحية بأغلب الضرائب التى تعول عليها الدولة لمقابلة الإحتياجات الأساسية لشعبها أمر يتباهى به الناس مادام قد استبدل به فرض الزكاة بصرف النظر عما توفره هذه الزكاة من موارد ؟ ثم كيف يتأتى لمفكر إسلامى أن يوحى بأن فرض الزكاه يستلزم إلغاء الضرائب المباشرة كلها بل وبخص منها ضرائب الدخل وضرائب الأرباح ؟ فإن كانت هذه هى غاية الإجتهاد « الإسلامى » فى الاقتصاد فكان الله فى عون الإسلام !

وكما كشف الدكتور عن مقتل وهو يجتهد الرأى فى السياسة الشرعية ويقول بأن أقرب شىء لقضاء الإسلام هو محاكم الطوارىء فقد كشف عن مقتل وهو يجتهد

الرأى فى الإقتصاد فيحسب الزكاة هى سبيل العدالة الإجتماعية فى الإسلام وليته وقف عند هذا فعى حديث له للأيام الأسبوعى توالى فى عددين (الأيام الأسبوعى ١٨ /٨/ ١٩٨٤ ، و٢٥ /٨/ ١٩٨٤) قال الدكتور وهو يدافع عن إلغاء الضرائب بأنه قد جلس مع ممثلي صندوق النقد الدولي ووافقوه بأنه إن صدقت مزاعم القائلين بأن الزكاة ستحلت مايسد الثغرة فهذا حسن ثم مضى ليقول بأن نظام الضرائب السابق كانت تصنعه الطبقة القابضة على الحكم . فهي تنظر إلى كل السياسات بما يناسبها فالخلاء والريف ليست من المجالات التي تعيش ولهذا فهي تهمله فى التنمية وفى الحديث تداع منطقى . فلو قال الدكتور بأن النظام الاقتصادي تسيطر عليه النخبة الحضرية وهي تصنع من السياسات مايوافق مصالح اهل الحضر ويهمل الريف لقبلنا هذا الحديث كإدانة للنظام الاقتصادى كله لا كإدانه لنظام الضرائب وهو الموضوع الذى دار بشأنه السؤال بيد أن الدكتور مضى للقول بأنا نملك ثروه كبيرة جدا لم تكن تشارك فى التنمية وكان الضغط كله على أصحاب الرواتب لأنه يمكن أن تخصم الضريبة مباشرة وصعب جدا عمل ضرائب على العكس من ذلك ثم تحدث عن إرهاق الضرائب مثل فرض ضريبة تبلغ ٦٠ على العقارات مما أدى الى عزوف الناس عن التنمية العقارية وهكذا وفى نفس واحد أخذ الدكتور يعطف عطفا شديداً على أصحاب الرواتب والعقارات وهم من أسماهم ، الطبقة القابضة على الحكم والتي لاتضع من السياسات إلا مايناسبها » ومع هذا سنترك ماسميناه بالتداعي المنطقى لنرى كيف يعالج الدكتور قضية الريف المهمل بمنهج « صحوى » يقدمه نموذجا لأهل العالم الذين يتطلعون إلى تجربة السودان ، قال الدكتور أن الثروة التى يملكها السودان ولم تشارك فى التنمية وهي ، حسب تعريفه ، « الجمال والبقر » ستدخل فى الدورة الاقتصادية بأخذ الزكاة منها لتساهم فى التنمية الاجتماعية وهذه هى غاية الاجتهاد الاقتصادى للارتقاء بالقطاع التقليدى او بالحرى تطوير الاقتصاد المعيشي إلى اقتصاد نقدى وما أضيعه من وقت ذلك الذى استنفده علماء السوسيولوجيا ، وعلماء الاقتصاد ، والباحثون الاجتماعيون وهم يتدارسون حول تطوير الريف وتوطين الرحل ، وثورة المواصلات وتحضير القرى

وزارة المالية ... والعوالم السفلية

وبصورة عاماة فإن جميع القرارات التي صحبت صدور قانون الزكاة قد كشفت للناس مدى الجهل الذريع عند فقهاء المائة الخامسة عشرة من الهجرة ، ليس فقط بأحكام الإسلام بل أيضا بمناهج إدارة الدولة الحديثة فالزكاة التي يتحدثون عنها لها جانبان ، جانب عبادى وجانب اقتصادى فهى فى الجانب الأول ركن من أركان الإسلام ، وكما يقولون فإن الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الدين ولا يضيف إلى هذا الجانب العبادى جديداً تضمين الزكاة فى قانون وضعي ، فالزكاة قد سنها الشارع الأسمى وحدد أوجه إنفاقها . أما فى الجانب الثاني فالزكاة جزء من

السياسة المالية الإسلامية ، إلا أن تلك السياسة المالية الإسلامية ليست كلها ركوات وفى واقع الأمر فقد قدم الله على الزكاة ، فى موقع من كتابه العزيز ، إيتاء المال على حبه : « ليس البر أن تولوا . »

وعلينا ننظر إلى ما قال به قانون الزكاة الصحوى والمسمى بقانون الزكاة والضرائب لسنة ١٩٨٤ لنرى أطيافا من هذا الجهل صدر ذلك القانون فى اليوم الأول من شهر جمادى الثانية سنة ١٤٠٤ هـ الموافق ٤ / ٣ / ١٩٨٤ على أن يبدأ العمل به فى مطلع شهر محرم ١٤٠٥ هـ الموافق ٢٦ / ٩ / ١٩٨٤ ونص القانون أول ما نص على إلغاء عشرين ضريبة يعود تاريخ أولها إلى عام ١٩١٨ (قانون ضريبة المبانى) ويعود بعضها إلى عامى ١٩٢٤ و ١٩٢٥ مثل قانون ضريبة الأراضى المطرية (العشور) . وقانون ضريبة الحيوانات ، وقانون ضريبة الأراضى وأشجار النخيل أما بقية الضرائب فهى ضريبة أرباح الأعمال والتى ظلت سارية المفعول فى السودان منذ ١٩٣٠ ، وضريبة العوائد الجليلة ، وضريبة الملاهى ، وضريبة رسوم التركيز ، وضريبة الدخل ، ورسوم الدمغة ، وضريبة الارباح الراسمالية ، وضريبة التنمية ، وضريبة الدفاع ، وضريبة المبيعات ، والصندوق القومى لمال تركيز الأسعار ، وقانون رسوم الإنتاج والاستهلاك وهكذا أصبحت الزكاة بديلا عن كل هذه الضرائب فرضا على كل مسلم من السودانيين أو من غير السودانيين الذين يقيمون أو يعملون فى السودان وتقابل هذه الزكاة ضريبة تكافل اجتماعى لا تزيد على مقدار الزكاة تفرض على غير المسلمين من السودانيين أو على الأجانب غير المسلمين الذين يقيمون فى السودان ولاشك فى أن العبقرى الذى صاغ هذا القانون لا يعلم بأن السودان تحكمه قوانين دولية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من قوانينه تعفى الأجانب من ضرائب الدخل منها قوانين منع الازدواج الضريبى ، ومنها قوانين الإعفاءات الدبلوماسية وغير الدبلوماسية ، خاصة وأجانب السودان ليسوا كالعمالة الوافدة فى بلاد النفط من الذين تستخدمهم تلك الدول استخداماً مباشراً وتمنحهم الرواتب من خزائنها وتملك أن تخضعهم ، بموجب هذا ، لقوانينها ، فالقادرون من أجانب السودان أغلبهم من أولئك الذين يعملون فى مشروعات التعاون الدولى أو الثنائى أو بموجب قوانين الاستثمار - وكلها تنص أول ماتنص عن الإعفاء الضريبى للعاملين وليت القانون قد وقف عند هذه الجهالات بل أضاف فى فصله الرابع ضريبة على التنمية والاستثمار - مقدارها ١٠ من رأس المال أجنبيا كان أم سودانيا (المادة ٥٩) ومن الشركات المستثمرة فى السودان مثلا شركة شفرون أو شركة سكر كنانة التى يبلغ راسمال كل واحدة منهما البليون دولار - أى أن على كل واحدة منهما أن تدفع مبلغ ١٠٠ مليون دولار كضريبة تنمية وهذا هو قصارى جهد الاقتصاديين "الإسلاميين" لتشجيع الاستثمار فى السودان ويمضى "عباقرة" الاقتصاد "الإسلامى" المزعوم فى جهالاتهم - وهى جهالات لا يستطيع بشر أن يوغل فيها مثل هذا الإيغال إلا بعون من الله تعالى - للنص فى ... على أن يحسب النصاب (لضريبة التنمية) منسوبا للذهب على أن يصدر الأمين العام لديوان

الزكاة بالتشاور مع مجلس الإفتاء الشرعي في أول محرم من كل سنة منشورا يحدد نصاب الذهب والفضة بالعملة السودانية وكأنما بالشارع قد حسب أن ذبذبة أسعار الذهب والفضة أمر مرتبط بالقمر والأهلة حتى يقرر أول محرم موعدا لتحديد النصاب. أو كأنه حسب أن العملة السودانية التي يتحدث عنها هي الين الياباني والفرنك السويسري لا الجنيه السوداني الذي تتذبذب أسعاره مع صدور كل رخصة استيراد من وزارة التجارة السودانية فلا شأن للذهب بالشهور ولا شأن له بالأهلة ولا أخال أن صاغة القانون يعرفون حقيقة أولية يدركها صاغة الذهب في الخرطوم تقول بأن الذهب والفضة لا تحكمهما عوامل فلكية وإنما تحكمهما متغيرات السياسة والتي قد يكون وزير الخارجية أو وزير المالية أو محافظ بنك السودان أكثر دراية بها من مجلس الإفتاء، (بحكم ماهو مفترض) فأسعار الذهب تحددها تقلبات السياسة في دول الإنتاج الكبرى مثل جنوب افريقيا. وتحددها مغامرات المكتنزين في مصارف هونج كونج وزيوريخ. وتحددها مناورات الاتحاد السوفييتي للتأثير على سوق المال العربية باعتباره واحدا من كبار منتجي الذهب إن القصور الفكري لصاغة هذا القانون لم يدع لهم مجالا للخروج من أحجارهم العقلية. فلا عجب إذن في أن يفكروا بمثل هذا الأسلوب المتخلف فالمشرع الذي يفرد صفحتين في قانون لا تتجاوز صفحاته السبع عشرة للحديث عن زكاة النعم، بحقتها وبنت لبونها وجذعتها وتبيعها، لا يمكن له أن يفهم الاقتصاد إلا في هذا الاطار المحدود، وهو الاطار الذي يعرفه كما أن مثل هذه التشريعات هي التي تحملنا على أن نكرر ماقلناه من قبل بأن "الإسلاميين"، بالرغم من كل دعاواهم بأن لا كهنوت في الإسلام، يؤكدون في كل قرار يصدرونه بأن الدولة الإسلامية ليست إلا دولة يديرها من يعرف برجال الدين فأمور القانون يقررها مجلس الإفتاء، وأمور الاقتصاد يقررها مجلس الإفتاء، وأمور السياسة يقرر فيها مجلس الإفتاء.

وعلى أي فإن الذي ينظر إلى تلك الصرائب الملغاة كما ينظر إلى البدائل التي جاء بها القانون يدرك الهوة السحيقة التي كانت تفصل بين واقع السودان المعاصر وبين منظريه الجدد الذين يعيشون في عهد القاسم بن سلام ويحيى بن آدم دون أن يملكوا منهجية القاسم ولا علم يحيى. فقد كان الرجلان عالمين بمقاييس عصرهما، اجتهدا الرأي تطورا في قضايا المال والاقتصاد أكثر مما فعل الأئمة الأربعة أما أن يجيء مجتهدو المائة الخمسة عشرة ليقلوا لنا فكر هؤلاء نقلا حرفيا ليقسروه على الواقع الاقتصادي العالمي الجديد فلا يكشف هذا إلا عن الادقاع المعرفي وضمور الخيال فالاقتصاد العالمي الجديد ـ والذي نحن جزء لا يتجزأ منه بكل شروره ـ اقتصاد تبدلت سمته وتغيرت مناهجه وتشابكت مصالحه منذ عهدي القاسم ويحيى فالميركانتيلية والاستعمار ونمو البرجوازية وظهور الأفكار الاشتراكية ثم تصور المناهج الرأسمالية كرد فعل للطفرة الاشتراكية وبروز الاستعمار الاقتصادي الحديث ممثلا في الشركات المتعددة الجنسيات والمصارف الدولية الكبرى، وتحولات بعض الأفكار الاشتراكية في الدول المستقلة حديثا فيما يعرف بالاشتراكية الافريقية والاشتراكية العربية ...

المؤسسات الاقتصادية والمالية الدولية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ، كل هذه التطورات قد أحدثت أثراً باقياً في الاقتصاد العالمي ، وبالتالي في الاقتصاد المحلي ، لما بين الاقتصاديين من ترابط ولذا فإن الذي يسعى لبناء اقتصاد إسلامي يستوجب عليه أن يلم بطرف من كل هذا وإلا أصبح مثل الحارث في البحر . وإنكار كل هذا الواقع لا يعدو أن يكون مغالطة ومكابرة لن تفيد السودان ، ولن تفيد الإسلام لأنها ستجعل منه ديناً لا تاريخياً بمعنى إلغاء أبديته التاريخية ومن الجانب الآخر فإن أقل الناس دراية بهذا هم الفقهاء ، لا لنقص عقلي بل لأن هذه المعارف لم تكن جزءاً مما دربوا عليه ، ولهذا فهم لا يملكون لها عدة

إن الضرائب الملغاة كما قال الدكتور الترابي هي أهم مصادر الدخل للخزينة العامة ، وهو دخل تقابل به الخزينة مسئولياتها الأساسية من أجل الناس والمحروم فإنفاق الخزينة العامة (بيت المال) لا يقف على دفع أجور العاملين "قبل أن يجف عرقهم" بل يشمل توفير الغذاء والدواء والمأوى ، والتعليم ولذا فإن ما أسماه الدكتور "رجل الدولة" تضحية بالضرائب من أجل الزكاة هو في الواقع تضحية بكل هذه الخدمات ، بيد أن الضرائب ليست فقط مصدراً للدخل وإنما هي أيضاً أداة لدور هام ، فإن كانت الميزانية هي أداة من أدوات الإدارة فإن الضرائب أداة من أهم أدوات توجيه الاقتصاد الوطني فبالضرائب تدفع الدولة عجلة الإنتاج بما توفره من حوافز ، وبها تضبط الاستهلاك بما يفرض من رسوم على بعض أنماطه ، وبها تسيطر على التجارة الخارجية حتى لا تذهب إلى الإنفاق التبذيري ، وبها تكبح جماح الكسب الطفيلي وبها تخلق التوازن بين الأسعار والأجور وبين دخول الأفراد وهذه كلها أمور يعرفها الذين يديرون الدولة الحديثة

وتماما كما كان مجتهدو المائة الخامسة عشرة قاصرين في فهمهم للدين والاقتصاد كانوا أيضاً قاصرين في معرفتهم بالحساب فقد أنشىء ديوان الزكاة مباشرة عقب صدور قانون الزكاة والضرائب ومنذ الوهلة الأولى افترض "الإمام" النميري أن هذا الديوان هو البديل "الإسلامي" لوزارة المالية فاصدر أمراً بأن تخلي وزارة المالية مبانيها للديوان إذ أن الجانب الأكبر من أعمالها ـ في نظر "الإمام" وفقهائه ـ قد آل إلى ديوان الزكاة وسرعان ما صعد أمين الزكاة الجديد بابكر عبد الله إبراهيم إلى المنابر ليحدث الناس عما سيفيئه الله عليهم من خير ونعمى بموجب هذا القانون إذ ستبلغ الزكوات ، بحساباته ، أضعاف ما كانت تدره الضرائب على الخزينة من مال ، بل حدد رقماً بعينه (اثنين بليون جنيه) وكان أول من شده لهذه الأرقام رجال مصلحة الضرائب أنفسهم ، ولعلهم قد تساءلوا أي جدول للضرب استخدمه هذا العبقري ؟ وأكاد أظن أن بعضا منهم قد عاد لابن الهيثم أملا في أن يجد في أساليب حضرته وحسابه ما يعينه على الوصول إلى هذه الأرقام الفلكية التي لا تعين على الوصول إليها آلات كمبيوتر الحاسبة ولنترك الحساب لنأتي إلى أسلوب أمين الديوان في الاقتراب من قضايا السودان الاقتصادية ففي الخمس والعشرين من شهر أبريل ، مثلا تحدث الأمير

لجريدة الايام حول توجه الديوان لحل مشاكل السودان فقال - لا فض فوه - « استلم الديوان ٥٤ فدانا توطئة لإنشاء مزارع الخضر وتنفيذ المرحلة الأولى من مشروعات الإسكان . ومضى "أمين البلايين" للقول بأن الديوان سيقوم خلال الايام القليلة القادمة بإجراء اتصالات مكثفة مع وزارة الزراعة وهيئة استشارية من المهندسين للنظر في أمر تنفيذ هذه المشروعات في أقل وقت ممكن . كما أن الديوان سيحصل على كمية من الجرارات الزراعية لتقوم بالعمل في المزارع الجماعية التي سيقوم الديوان بتنفيذها لضمان العمل والسكن للأسر الفقيرة »

دار كل هذا الحديث عن تنمية ٥٤ فدانا في عام ١٩٨٤ عندما كان إعصار الجوع يدمدم في الشرق والغرب وأين ؟ في سودان المليون من الأميال المربعة التي تضم - فيما تضم - مشروعات الجزيرة ، والرهد ، وكنانة ، والسوكي ، والقصارف ، وهبيلا ، والدمازين وفي السودان الذي عرف وزارات الزراعة منذ أن قامت فيه الوزارات ، وعرف مديريات الإسكان الشعبي منذ أن كانت فيه مديريات ، وفي السودان الذي خبر اهله التخطيط منذ عام ١٩٤٩ عندما أنشأ الكابتن أوقدن أول وحدة للتخطيط بمصلحة المالية فهل يمكن أن يظن أحد بعد هذا ، بأن الذي كان يدور في عهد "الصحوة" يمت بأي سبب للحكم السليم في أية دولة عصرية أم غير عصرية ؟ بيد أن عجبنا لن يطول عندما ندرك بأن الصلة الأولى بين "الإمام" وأمين الديوان لم تكن لإلمامه بالاقتصاد ، أو تفقهه في الدين ، أو خبرته بالحساب وإنما كانت لقدرته على التعامل مع العوالم السفلية ، فما شأن الإسلام والاقتصاد بعوالم الجن في عرف "الصحويين" ؟ ويقول الرواة إن من بين ما حبب أمين الديوان لقلب الإمام قدرة "الأمين" على استحضار الأرواح

بيد أنا لا نملك أن نلوم المشعوذين من أهل العوالم السفلية فمجالهم ليس مجالنا ، ودنياهم ليست دنيانا ، وإنما الذي نلوم هم "الفقهاء المجتهدون" "والأئمة حماة البيضة" ، ومن تبعهم من رسل البعث الحضاري الذين قبلوا أجمعين أن يكونوا جزءا من هذه البدع والأباطيل ولم تقف الاندفاع وراء هذه البدع عند ممبريت الفقهاء الصادحة بالتأييد ، وأحكام المجتهدين الجزمية كاجتهادات الدكتور الترابي حول الزكاة والتضحية بالضرائب ، وإنما امتد أيضا إلى إتهام كل من وقف ينصر بمخاطر مثل هذه القوانين على الاقتصاد الوطني بمناهضة شرع الله وكان من بين أولئك المتهمين وزير المالية الأخ إبراهيم منعم منصور فقد كتب الوزير للرئيس "الإمام" ، بعد أن صدر قانون الزكاة والضرائب دون مشورته أو مشورة أي واحد من رجال وزارته ، عن شل قدرة الوزارة على توجيه الاقتصاد ، وعن انعكاسات تلك القرارات على سياسة الاستثمار والإنتاج وتوجيه الاستهلاك كما أشار أيضا إلى ضمور موارد الدولة بالقدر الذي لا تستطيع معه الوفاء بواجباتها الأساسية وبأسلوب هو أقرب إلى السخرية ، مع كل مافيه من استشهاد بالكتاب والسنة وتسلح بالأرقام ، ذكر الوزير أن من واجب ديوان الزكاة التكفل بالإنفاق ، وفقاً لمصارف الزكاة المعروفة ، على الصحة

والتعليم لعامة الناس وهم فقراؤهم . وعلى الجيش والأمن مادام جيشنا قد أصبح جيشاً إسلامياً شعاره الجهاد فى سبيل الله وعلى التنمية فى جنوب السودان وجبال النوبة ومنطقة الانقسنا فهؤلاء هم المؤلفة قلوبهم وعلى المحاسبين والمراجعين والصيارفة فهؤلاء هم العاملون عليها ولن يترك هذا للخزينة العامة (بيت المال) غير الإنفاق على من بقى من موظفى الخدمة العامة . والسلك الخارجى . والقضاء . "وديوان أمير المؤمنين" لأن الإنفاق على هذه المؤسسات ، بحكم التجربة الإسلامية التاريخية ، هو واجب بيت المال وقد نسى وزير المالية أن يضيف إلى واجبات ديوان الزكاة ديون الغارمين . والغارم هو المدين الذى لزمه دين فى غير معصية ولا إسراف ، وما أكثرهم فى السودان

كان وزير المالية يخاطب هؤلاء القاصرين بمنطقهم وبمنطق الأرقام . فما الذى حدث ؟ وقف الدكتور الترابى فى مجلس شورى "الإمام" ليتهم الوزير بمحاولة تقويض الشريعة الإسلامية ثم يضيف بأن على وزارة المالية أن تتحمل مسئولياتها كاملة ولو جاء مثل هذا الحديث من زعيم لمعارضة لفهمناه . أما أن يجىء من شريك فى المسئولية وصانع للقرارات التى قادت للمأساة فهذا أمر لا يقبله منطق ، ولا يرتضيه عقل بل إن صدور مثل هذا الحديث من صاحب المقولة المشهورة بأن أهل السودان قد قبلوا التضحية بالضرائب من أجل الزكاة لأمر عجاب فواقع الأمر أن الذى ضحى به السودانيون ليس هو الضرائب فالضرائب تفرض على الناس وهم أسعد مايكونون حالاً عندما يعفون منها الذى "ضحى" بالضرائب إن كانت هناك تضحية هى الدولة . وبتضحية الدولة فقد الناس حقوقاً معينة وخدمات محددة فإن كانت دعوى الدكتور المجتهد . والذى تحدث باعتباره أمين للأمة ، بأن أهل السودان قد ضحوا بكل هذه الضرائب من أجل الزكاة دعوى صادقة لتوجب عليه ، لكيما يكون منطقياً مع دعواه ، أن يقول لوزير المالية بأن الناس (وأنا أمينهم) قد ضحوا بكل ما أنت ستنفقه من إنفاق فلا تثريب عليك أو أن يقول بأن الذى ينادى به وزير المالية حول واجبات ديوان الزكاة ليس هو من مصارف الزكاة فى شىء وإنما هو واجب بيت المال لكان سافعاً حديثه هذا بمساندة ثم يذهب ، مع من يتحدث بلغة الأرقام ، لإبانة مصادر الدخل الأخرى التى تؤدى بها بيت المال هذه الالتزامات بيد أن الدكتور المجتهد قد سقط فى الامتحانين سقط فى امتحان المجتهد المجدد ، وسقط فى امتحان رجل الدولة الذى يدرك أن الدول لا تدار بالشعارات وإنما تدار بالحقائق والأرقام

ومع كل حماسة "الإمام" للإسلام ، ومع كل إغلاظ "مجتهدته" على "مناهضى شرع الله" من رجال الاقتصاد الوضعى ظل هؤلاء الرجال هم الذين يفاوضون المصارف الأجنبية ، وهم الذين يحاورون صندوق النقد ، وهم السعاة لجلب المال العزيز من مصارف "الربا" لإعانة الهيكل ، فقد كان الإمام يتعامل بروحين روح "مجدد الدين" مع "الصحويين" من أهل العوالم السفلية الذين يمطرونه بالآيات والأحاديث دون أن يبينوا له وجه القربى بين هذه الآيات والأحاديث وبين ميزان

المدفوعات، ووروح رجل الدولة الذى يعرف أن هؤلاء "السفليين" لا يحسنون الجمع والطرح، ناهيك عن قراءة إحصائيات التجارة الخارجية والحساب القومى. ولذا فلا يملك إلا أن يترك الأمور ليسيرها "عبدة الطاغوت". وفى نهاية الأمر بدا "الإمام" اكثر وعيا من مستشاريه "الإسلاميين"، لا وعيا بالدين، ولا وعيا بالإدارة الحسنة، ولا وعيا بالاقتصاد، وإنما وعيا بمقاتله. فقد ظلت ترن فى أذنيه كلمات وزير المالية بأنه لو طبقت هذه السياسات والتى ستصبح معها الخزينة أخلى من فؤاد أم موسى لما بقى واحد من الحاكمين فى كرسيه ساعة من زمان. وهكذا أصدر "الإمام" أمراً بتعطيل قانون الزكاة على أن يعود العمل بكل قوانين الضرائب القديمة. ولم نسمع يومها واحداً من الفقهاء أو المجتهدين الذين اتهموا وزير المالية بتعويق الشريعة يتهم "الإمام حامى البيضة" بتعطيل الشرع. بقوا جميعهم فى أماكنهم قانعين يتعاطون الرواتب والمخصصات من هذا المال "الدنس". وعلم الله لو أقدم "الإمام" النميرى على تعطيل قانون العقوبات "الإسلامى" لأية حجة واهية لمضى هؤلاء القوم فى السمع والطاعة، إذ لا فرق بين تعطيل قانون يتناول ركنا من أركان الإسلام، وتعطيل قانون آخر يتناول حكما جزائيا قطعيا من أحكام الإسلام. ثم ألا يعنى تعطيل ذلك القانون دون أن يعتبر هذا التعطيل مساسا بأركان الدين أن هذا القانون، فى أساسه، قانون وضعى يملك أن يعطله النميرى إن أراد أو يعطله غيره إن أرادوا؟ والذى يصدق على قانون الزكاة يصدق على قانون العقوبات.

إن الإسلام ليس بدين حربائى تختلف ألوانه باختلاف ألوان القائلين بأحكامه، فمعارضة وزير المالية لقانون الزكاة مناهضة للشرع. وتعطيل النميرى لنفس القانون حكم شرعى فى نظر الفقهاء والمجتهدين. والحربائية هى سمة الأدعياء، والإدعاء فالإسلام منها براء لأن الدين عند هؤلاء سلعة يتاجر بها السياسى، وتكأة يستند إليها القاصر، وذريعة يتعلل بها الطاغية.

ثمة أمران نقف عندهما فى نهاية حديثنا عن الزكاة. أولهما هو توجه "الإسلاميين" حول الزكاة عندما عكفوا لإعادة النظر فى القوانين لكيف تطابق الشريعة الإسلامية. وثانيهما عرض نموذج للغبن الذى حاق بالناس عقب إلغاء الضرائب حتى نكشف به للناس عن غيبات البشر التى انتفعت من قانون الزكاة، والزكاة - بادىء ذى بدء - هى للفقراء والمساكين. وحول الموضوع الأول فقد كان أمام لجنة إعادة النظر فى القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية كل قوانين الضرائب الملغاة هذه. وقد ضمت تلك اللجنة التى عرفت بلجنة الدكتور الترابى جمعا غفيرا من القانونيين والفقهاء السودانيين وغير السودانيين. وافتراضنا الأول هو أن تلك اللجنة كانت تعرف أحكام الشرع حول الزكاة، كما تعرف الدور الذى تؤديه الضرائب فى اقتصاد الدول، ولهذا فقد أبقت اللجنة على كل تلك القوانين لأنها أولا ضرورية للاقتصاد، ولأنها ثانيا لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية (ربما باستثناء بسيط لا يمس جوهر القوانين مثل الضرائب على

الرهان ، واعتراض الفقهاء على الرهان كان لما فيه من شبهة الميسر وليس على الضريبة لحد ذاتها) وكن القرار الوحيد الذى أصدرته اللجنة حول الزكاة هو إنشاء صندوق للزكاة ترعاه الدولة وقد صدر بالفعل قانون صندوق الزكاة فى عام ١٩٨٠ ـ فما الذى طرأ على السودان ، بل طرأ على الإسلام بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٤ حتى تصبح الزكاة بديلا للضرائب ؟ وكيف يبرر الفقهاء الكرام الذين أبقوا على تلك الضرائب فى عام ١٩٧٨ ـ لادراكهم لأهميتها للاقتصاد الوطنى وإيمانهم بعدم تعارضها مع الإسلام ـ موقفهم يوم أن نهضوا يشيدون بقرارات إلغاء الضرائب فى عام ١٩٨٤ مع كل آثارها الضارة ، والتى مست أول ما مست الفقراء والمساكين ؟ ولهذا فإن افتراضنا الثانى هو أن الفقهاء فى تلك اللجنة إما إنهم كانوا يعنون ما قالوا به حول الزكاة والضرائب فى عام ١٩٨٠ وبالتالى فهم قاصرون بمقاييس الشجاعة الأدبية عندما قبلوا قرارات عام ١٩٨٤ وإما أنهم لا يملكون القدرة على الاجتهاد السليم ، ولذا فقد قبلوا بتخطئة المجتهد الأكبر عوض الحيد محمد احمد لهم ، إذ أنه لم يفرض الزكاة ويلغى الضرائب فحسب وإنما ألغى أيضا قانون صندوق الزكاة الذى أصدروه .

أما حول الأمر الثانى فقد يهم الناس أن يعرفوا من هم أولئك الذين أفادوا من ذلك الإلغاء الضريبى "الإسلامى" وسنتناول فى هذا المجال ضريبة واحدة هى ضريبة الإنتاج ، وسلعة واحدة هى مبردات الهواء باعتبارها من أقل ماتنتجه الصناعة السودانية لقد كان سعر المبرد الواحد قبل إلغاء القانون ٢٠٠٠ جنيه يذهب منها للخزينة العامة مبلغ ٨٠٠ جنيه كضريبة إنتاج وما أن صدر قانون الزكاة حتى هرع الموزعون إلى المصنع المنتج ليبتاعوا كل مالديه من مبردات (٢٥٠٠ مبرد) بسعره الأساسى أى ١٢٠٠ جنيه وقد أودعت كل هذه المبردات حيث يختزن المطففون بضائعهم فى انتظار اليوم الموعود ولاشك فى أن هؤلاء المطففين كانوا أكثر علما بحقائق الاقتصاد وواقع السوق من الدكتور المجتهد الذى تحدث عن التضحية بالضرائب وجاء اليوم الموعود حقا عندما ألغيت الضرائب لتخرج هذه المبردات وتباع بسعرها الذى تواطأ الناس عليه ألا وهو ٢٠٠٠ جنيه وبالطبع فإن المنتج لم يعنه الأمر كثيرا فقد تقاضى هامش ربحه المعروف . كما لم يحس المشترى بغبن لأنه ابتاع السلعة بسعرها الذى ألف . أما المغبون الحقيقى فقد كان الدولة بل الشعب الذى افتقد مبلغ مليونى جنيه من ضرائب الإنتاج كان سيفيد فى توفير الكتب لمدارس العاصمة الابتدائية ، أو الدواء لمستشفى واد مدنى أو سداد رواتب معلمى شرق كردفان الذين كانوا يلهثون بومدال بين أم روابة والأبيض ليطالبوا بحقهم المشروع وقد انتصف أشهر وجف عرقهم مرات حتى تسفقت وجوههم أحدث وكان كل هذا فى دولة "الإسلام" التى تعنى أول ماتعنى بالفقراء والمساكين ، وفى دولة الإسلام التى يفترض أن تكفل للأجير أجره قبل أن يجف عرقه لقد كانت دولة الإسلام تلك ، فى واقع الأمر ، هى دولة الثراء الطفيلى ، والاستغلال الفحش ، والمراباة "اللاربوية" ، ولهذا الموضوع نذهب .

الربا .... والثقفيون الجدد

نعم نجيء لأحر الإضافات "الإسلامية" للاقتصاد السوداني الا وهي تحريد الربا وقيام المصارف الإسلامية ، ومن حطل الراى الجمع بين الأمرين ، فالربا قديم ، والمصارف امر مستحدث ، والربا مستهجن في الشرائع القديمة بدرجات متفاوتة ـ لا لأن اسمه الربا بل لأنه استغلال والمصارف ليست بالضرورة أدوات استغلال ولنبدأ إذن بالحديث عن الربا الربا لغة هو النماء ، وربا الشيء ارتفع ولهذا أسمي المكان المرتفع بالربوة وفي محكم التنزيل « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (الحج ٥) والربا اصطلاحا هو « كل فضل لا يقابله عوض في تبادل مال بمال من نفس جنسه » واكثر مايكون الربا ، في زماننا هذا ، في النقود .

وكان أول من أدان الربا في النقود هو ارسطو ففي راى فيلسوف الإغريق القديم ، النقد هو المقياس لقيم الاشياء ، والمقياس ليس سلعة ، ولذا فالنقد لا يلد النقد فولادة المال للمال تخرج عن طبائع الأشياء ، وقد حرمت الشرائع القديمة الربا كالمسيحية واليهودية فالإصحاح الثاني والعشرون من سفر الخروج يقول « إن اقرضت فضة للفقير فلا تكن له كالمرابي وكان حكم المسيحية هذا في الربا حكما متطورا علي حكم اليهودية التي حرمت الربا بين اليهود وإنما أباحته مع غيرهم فالإصحاح الثالث والعشرون من سفر التثنية يقول للأجنبي اقرض ربا ولكن لأخيك لا تقرض ربا لكي يباركك الرب إلهك في ما كل تمتد به يدك » وقد وصف الأستاذ عباس العقاد هذا التحريم اليهودي للربا بأنه « تحريم عصبية تبيح القسوة على الاخرين (حقائق الإسلام واباطيل خصومه) وذهب العقاد في كتابه ذلك ، ليحدثنا عن دور مارتن لوثر في تطوير المفهوم المسيحي لتحريم الربا موردا عنه قوله « أن هناك أناسا لا تبالي ضمائرهم ان يبيعوا بضائعهم نقدا بل هناك إناس لا يجوز أن يبيعوا شيئا بالنقد ويؤثرون أن يبيعوا سلعهم جميعها على النسيئة وهذا مخالف لأوامر الله محادة للعقل والصواب ومثله في مخالفة الاوامر الإلهية والأوامر العقلية أن يرفع البائع السعر لعلمه بقلة البضاعة المعروضة أو لاحتكاره القليل الموجود من هذه البضاعة ، ومثل هذا وذاك ان يعمد التاجر إلى شراء البضاعة كلها يحتكر بيعها ويتحكم في أسعارها »

ومن الجلي الواضح أن تحريم الربا في الناموس الإلهي والحكمة الإنسانية كان لما فيه من استغلال والتحريم ، بهذا الفهم ، وسيلة لدرء الغبن وتحقيق التوازن الاجتماعي وحماية الفقراء من الهلاك ، خاصة وقد كان الربا اكثر مايكون في المطعومات حيث يقترض الفقراء للوفاء بحاجاتهم الضرورية وجاء في تفسير البيضاوي لآية الربا بأن « الرجل منهم يربي إلى اجل ثم يزيد فيه زيادة أخرى حتى يستغرق بالشيء الطفيف كل مال المديون » .

وقد جاء تحريم الإسلام القطعي للربا بالتدرج شأن أحكام الإسلام كلها حتى لا يثقل على الناس، ففي قول الرسول (ﷺ) « إن الله يحب الرفق في الأمر كله ومن حرم الرفق فقد حرم الخير كله » (صحيح مسلم بشرح النووي) وأولى آيات الإسلام في الربا هي « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله » (الروم ٣٩) وتتبعها الآية « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليماً » (النساء ١٦٠، ١٦١) وقد نزلت هذه الآية وهي تشير لليهود، والواو في « وأخذهم الربا » واو للعطف على آية سابقة في نفس السورة هي « فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا » (١٥٥) والقلوب الغلف هي القلوب التي لا تعي. وتدرجت الأحكام من بعد إلى التحريم في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » (آل عمران ١٣٠) ثم في قوله تعالى الذي قطع كل قول « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين * فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون * وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » (البقرة ٢٧٥ ـ ٢٨٠) وقد نزلت هذه الآيات في العام التاسع من الهجرة في ظرف أشبه بظروف الردة في عهد أبي بكر ومن هنا جاء الإغلاظ وكانت ثقيف تتعامل بالربا وتغالي فيه حتى بعد نهي الإسلام عنه وذهبت العلواء بثقيف لأن طالبت مدينيها من بني المغيرة بسداد ما عليهم من ربا الجاهلية بالرغم من تشديد الإسلام في النهي عن الربا، مدعية بأن الربا كالبيع، ولهذا وجه الرسول (ﷺ) عامله على مكة بأن تنتهي ثقيف أو تحارب. فالمال إن كان قرضا يصبح عارية في مدته ومعاوضة في نهايته وأية زيادة فيه تعتبر استغلالا لا يحل، خاصة إن كان القرض لذي حاجة استغلها الدائن.

وعلى كل فإن جميع ألوان الربا هذه التي وردت في القرآن هي الربوات التي خذت لأجل الأنساء، أي تأجيل السداد. ولذا سميت بربا النسيئة كما سمى الفقهاء هذا النوع من الربا بالربا الجلي أي الذي لا خفاء فيه، وحرمته ثابتة بنص القرآن وبالسنة القولية ففي حديث الرسول، في خطبة الوداع « إن ربا لجاهلية موضوع، وأول ربا أبدأ به هو ربا عمي العباس » وقد ضرب الرسول الكريم، بقوله هذا، المثل للناس لأن أول ربا ألغاه هو ربا عمه العباس، وقد كان لعباس يرابي في الجاهلية. ومع هذا الحكم القاطع فإن بعض الفقهاء قالوا بإباحة

هذا اللون من الربا للضرورة القصوى كتلك التى تبيح للمسلم أكل الميتة (ابن القيم) بيد أن الذى أثار الخلاف بين الفقهاء ، أكثر ما أثاره ، هو مايعرف بالربا الخفي والذى حرمته السنة بموجب حديث الرسول (ﷺ)، « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم » (الصحيحان) وتعتبر مثل هذه المعاملة ضربا من البيع ، أى بيع واحد من السلع المذكورة بجنسه فالذى يبتاع سلعة من هذه السلع يفعل هذا لقضاء حاجة أنية على أن يردها أحلا نوعها وحجمها دون استزادة ، فإن حمل على الزيادة أصبح هذا ربا ولهذا فإن الفقهاء يسمون هذا النوع من الربا بربا الفضل أى الزيادة وقد قال جمهور الفقهاء ، بتحريم ربا الفضل ، إلا قلة منهم أحلته اعتمادا على حديث منسوب لعبد الله بن عباس يقول « إنما الربا فى النسيئة أى ربا الجاهلية ويحدثنا ابن القيم بأن « الربا نوعان جلى وخفى فالجلي رب النسيئة ، وحرم لما فيها من الضرر العظيم والخفى ربا الفضل ، وحرم لأنه ذريعة إلى الجلى فتحريم الأول قصداً وتحريم الثانى وسيلة ، أى من باب سد الذرائع » كما فسر ابن القيم الحديث الذى رواه ابن عباس بأن المراد به حصر الكمال ، أى أن الربا الكامل هو رب النسيئة (اعلام الموقعين) وعلى أى فى الحالتين فإن علة التحريم هى منع الاستغلال ، استغلال الدائن لحوجة المدين خاصة وقد كان جزء كبير من التراضى (بفتح التاء) يدور فى المطعومات ، وكان أكثر من يتضرر به هم الضعفاء وعلى نذهب بعد هذه المقدمة لنرى ما الذى صنعه "الفقهيون" الجدد وهم يبررون الاستغلال "الربوى" باسم البيع الذى أحله الله ، وباسم المضاربة التى أجرها الإسلام وكأهل ثقيف فإن "إسلاميى" الصحوة يحسبون أن العبرة بالأسماء لا بالمقاصد

المصارف الاسلامية والتشويش الفكرى

إن أكثر الجدل الذى يدور اليوم حول الربا يتعلق بالمصارف ، والمصارف مؤسسات حديثة لم تعرف فى تجارب الإسلام التاريخية فقد نشأت المصارف فى ظل الراسمالية الحديثة كوعاء ضرورى لاستيعاب الفوائض المالية المتراكمة لدى الأفراد بهدف إدخالها فى الدورة الاقتصادية وبتطور الاقتصاد أصبحت هذه المصارف واحدة من أهم الأدوات التى تستخدمها الدول لتوجيه السياسات النقدية خاصة بعد إنشاء البنوك المركزية ، وأولها بنك إنجلترا الذى أنشىء فى عام ١٦٩٤ كبنك خاص ، إلا أنه سرعان ماوقع فى قبضة الدولة ، وبنك فرنسا الذى أنشأه نابليون منذ البدء كبنك حكومى فى عام ١٨٠٠ وبمرور الزمن أصبح لهذه المصارف المركزية دور هام ليس فقط فى توجيه السياسة النقدية بل أيضا فى رعاية أموال المودعين وحسن استغلال أموال المساهمين ، والتدقيق فى العمليات المصرفية وضمان عدالة وتوازن تعريفة الخدمات المصرفية

فالمصارف ليست بصناديق لقرض الحسن ، وإنما هى مؤسسات نشأت فى ظل النظام الرأسمالى لا تهدف إلا إلى الربح ، شأن كل المؤسسات الرأسمالية ، ولا سبيل لها لهذا الربح إلا بما تتقاضاه من رسوم خدمات (هى حق مشروع) ثم فوائد قد تصل إلى حد الغبن ومثل هذا الغبن لا تجيزه الشرائع السماوية ، ولا تقبله بعض القوانين الوضعية ، بما فى ذلك قانون الإجراءات لمدينة السودانى القديم والذى كان يمنح المحاكم حق رفض المعاملات التى تتسم بالغبن ويسميها القانون « Unconcionable Transactions » ومثل هذا الغبن قد يقع فى كل أنشطة المصارف كقروض الأفراد الإستهلاكية ، أو القروض الإنتاجية ، أو فتح الاعتمادات المصرفية لمصلحة العملاء والغبن غبن أسميناه ربا أو لم نسمه بيد أن هذه الظاهرة الاستغلالية لا تعرفها المصارف فى الدول الاشتراكية لأن طبيعة المصارف فى تلك البلاد تختلف عنها فى الدول الرأسمالية وربما كان الاستثناء الوحيد لهذا الحكم العام حول المصارف فى الدول الاشتراكية هو المصارف التجارية التى أنشأتها بعض هذه الدول لضرورات اتجارها مع الغرب مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا وهذا هو السبب الذى حمل أغلب الدول الاشتراكية فى شرق أوربا على البقاء بمعزل عن صندوق النقد الدولى باستثناء يوغسلافيا ورومانيا .

وعلى أى ، فلطبيعة هذه المصارف المستحدثة وقع خلاف بين الفقهاء حول انطباق مفهوم الربا الأسلامى على فوائد المصارف وكان أول من قال بعدم انطباقها من المحدثين الشيخ رشيد رضا صاحب المنار فى مؤلفه الصغير (الربا والمعاملات فى الإسلام) والذى أتمه وكتب مقدمته الأستاذ العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار عضو المجمع العلمى العربى بدمشق كما ذهب الأستاذ عبد الوهاب خلاف إلى القول بأن حكم الربا لا ينطبق على مصارف التوفير وقد استرعى نظرى محاولة جريئة من الأستاذ أحمد صفى الدين لدعوه إلى انشاء بنوك إسلامية بفوائد . وكان ذلك فى كتيبه الذى أصدره فى السبعينيات (١٩٧٨) بعنوان (بحوث فى الاقتصاد الإسلامى) وقامت بنشره وزارة الشئون الدينية والأوقاف ونعى الأستاذ صفى الدين حكمه على أن دعوى من يقول بتحريم الفائدة على البنوك تحريما مطلقا ويستبدل بها المضاربة الشرعية دعوى باطلة لأن المضاربة لا تجوز عند جمهور الفقهاء إلا بالدراهم والدنانير الخالصة ولا تجوز بالفلوس وأورد أنه لم يقل بجوازها بالفلوس سوى أشهب من المالكية ومحمد بن الحسن من الحنفية وذهب الأستاذ الباحث للقول بأن الذين يتحدثون عن المضاربة الشرعية بالذهب والفضة لم يأخذوا فى الاعتبار أن الناس قد هجروا إلى غير رجعة التعامل بالذهب والفضة ، وأصبحت النقود الورقية - أى أوراق البنكنوت - غير قابلة للصرف بالذهب نتيجة لانفصام العلاقة بين الاثنين وفى واقع الأمر فإنه حتى الالتزام الأمريكى بأن يحسب الدولار بسعر ثابت من الذهب كأساس للتعامل فى صندوق النقد الدولى منذ التوقيع على اتفاقية بريتون وودز قد ألغى

بقرار أصدره الرئيس نيكسون فى مطلع السبعينيات .

ومهما يكن من امر فإن الذى أراد ان يذهب إليه الأستاذ صفى الدين هو أن الحكم الإسلامى الذى يجب أن يطبق على المصارف هو حكم "الفلوس" لا حكم الدهب والفضة . وفى هذا الشأن اشار الأستاذ إلى عديد الاراء التى تقول بجواز الفائدة التى هى دون الغبن فى الفلوس ، مثل رأى الإمام النووى فى (المجموع) ، ورأى الإمام أبو القاسم الرافعى فى (فتح العزيز) ورأى السرخسى فى (المبسوط) وتستند كل هذه الأراء إلى أن "الفلوس" - لا الدهب والفضة - تتاكل قيمتها بالتداول ، وتنخفض قوتها الشرائية ولاشك فى ان مادهب إليه الأستاذ صفى ادين هو تعبير عن ماقال به الكسانى فى (بدائع الصنائع) بأن « المال المستقبل أرخص من المال الحالى » وفى هذا الشأن يقول إمام المجتهدين ابن تيمية بأنه « إذا نقصت قيمة الدين - نقدا كان أو عينا - فهو نقص فى النوع ، فلا يجبر الدائن على أخذه ناقصاً ، ويرجع إلى القيمة يوم العقد ، وهذا هو العدل فإن المالين إنما يتماثلان اذا استوت قيمتهما ، واما مع خلاف القيمة فلا تماثل » (فتاوى ابن تيمية) وخلاصة القول هنا أن ما تتقاضاه المصارف من رسوم خدمات إدارية مشروعة ، ومن فوائد يستوجبها تاكل قيمة العملة دون غبن لا يمكن ان يحسب ربا إذ لا استغلال فيه ، فعلة تحريم الترابى هى الاستغلال .

بيد ان التشويش الفكرى الكبير ، والمغالطة الفاحشة التي أوقع فيها الناس بعض منظرى "الصحوة" فى السودان يتمثلان فى محاولتهم الربط بين أزمة الديون العالمية والسياسة الربوية للمصارف فأزمة الديون هى فى جوهرها ازمة النظام الاقتصادى العالمى بما فيه من رجحان لموازين التجارة الدولية لمصلحة الدول الصناعية ، وخفض متعمد لأسعار السلع الأساسية التى تنتجها دول العالم الثالث ، وعوائق جمركية تفرضها دول الشمال ضد السلع المصنعة وشبه المصنعة التى تنتجها دول الجنوب ، وارتفاع حاد فى اسعار السلع الراسمالية التى تحتاج إليها الدول النامية وتصدرها الدول الصناعية واستميح القارىء عذراً لأن انقل هنا جزءاً من بحث بعنوان "الأوضاع النقدية والمالية الحالية واتجاهات تطورها المحتملة خلال الثمانينيات واثرها على التعاون النقدى الإقليمى" تقدمت به للندوة التى عقدها البنك المركزى الاردنى بالتعاون مع صندوق النقد العربى (١٤ - ١٦ يناير ١٩٨٤) ونشرت بضع فقرات منه فى جريدة الصحافة

« إن زيادة مديونية الدول النامية ، بصرف النظر عن حجمها ، لا يمكن أن ينظر اليها باعتبارها مشكلة نقدية فقط ، إذ لابد من وضعها فى إطار العلاقات الاقتصادية الدولية خاصة فيما يتعلق بهيكل واتجاهات التجارة الدولية »[1] ومن ناحية اخرى ، فبالرغم من اننا لا ننكر أن جزءاً من المسئولية حول مشاكل دول

---

(١) انظر Ervinlaszalo, The obstaslest the new International Economic Order. (UNITAR), Pergamon press New York 1980, P 59

العالم الثالث الاقتصادية ، بما فى ذلك العجز فى ميزان المدفوعات ، يقع على عاتق هذه الدول نفسها ـ وهو أمر سنعود إليه لاحقا ـ فإنه لابد من التأكيد على أن هناك بضعة عوامل أساسية خارجية لعبت دوراً كبيراً فى خلق هذه الأزمة وهى عوامل لا تقع ، بحال ، تحت سيطرة الدول النامية .

فواقع الأمر أن الضغوط الاقتصادية الراهنة ليست ـ كما كان الحال فى الماضى ـ ضغوط عرض داخلى ، وإنما يعزى أغلبها إلى تدهور شروط التجارة الخارجية ضد مصلحة الدول النامية ، فهذا العامل وحده يمثل عنصراً هاماً فى ارتفاع العجز فى ميزان المدفوعات لهذه الدول وفى إطار هذا الواقع مهما فعلت الدول النامية لتوسيع طاقتها الإنتاجية لن يكون فى مقدورها ، مع هذا التدهور فى موازين التجارة ، أن تحقق فائضا يحانيه به احتياجاتها التنموية الأساسية ناهيك عن سداد ديونها المتراكمة فتقرير مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية المشار إليه أعلاه يقول ، مثلا ، إن نسبة سداد الديون لحصيلة الصادر من هذه الدول والتى بلغت فى عام ١٩٨١ ٩٩٪ سيرتفع إلى ١٢٨٪ فى نهاية عام ١٩٨٤

ثمة عاملان خارجيان إذن أديا إلى هذه النتيجة :

أولهما هو تحول ضغوط العجز فى ميزان المدفوعات من الدول الصناعية إلى الدول النامية نتيجة للركود الذى عم العالم الصناعى فى أعوام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٥ ، وقد جاء هذا الركود عقب الارتفاع الطارىء والحاد فى أسعار النفط ، بكل ماتبع هذا الارتفاع من انعكاسات على اقتصاديات العالم الصناعى وبصرف النظر عن أن هذه الزيادة الحادة فى أسعار النفط إنما قاد إليها ، بالضرورة ، الارتفاع الباهظ وغير المتكافىء فى أسعار السلع المصنعة والرأسمالية والتى تعتمد عليها الدول النامية ـ بما فيها الدول النفطية ـ فى تنميتها فإن الأثر المباشر لهذه الزيادة فى اقتصاديات الدول الصناعية يبقى حقيقة ، وقد تبعت هذه الزيادة فى أسعار النفط فترة من النمو البطىء فى الدول الصناعية أدت إلى انخفاض وارداتها من الدول النامية .

وثانيهما هو تحول ضغوط العجز أيضاً فى ميزان المدفوعات ضد الدول النامية ، نسبة للموجة الكاسحة من قوانين الحماية المحلية لمنتجات الدول الصناعية والذى كانت أكثر الدول تأثراً به هى الدول النامية وقد عجزت المؤتمرات المتتالية للانكتاد والاتفاقيات ومشروعات الاتفاقيات المتشعبة لحماية السلع والمواد الخام عن تحقيق صيغة فى التعاون الدولى توفر ، على السواء ، الحرية والعدالة فى التجارة الدولية ولاشك فى أن قوانين الحماية الداخلية هذه ، كانت أكثر تأثيراً على السلع المصنعة وشبه المصنعة التى تنتجها الدول النامية وتشير إحدى التوقعات إلى أن إزالة هذه الحواجز من جانب دول OECD تؤدى إلى ارتفاع حصيلة الدول النامية من الصادرات بحوالى ٢٥ بليون دولار فى نهاية عام ١٩٨٥[1]

---

(1) Ibid.,P 46

لعبت كل هذه العوامل مجتمعة دورها فى تزايد الديون وامتداد أزمة العجز فى ميزان مدفوعات الدول النامية بصورة عامة. وعند تركيز دائرة الضوء على عجز ميزان المدفوعات فى الدول العربية غير النفطية نجد أن الصورة لا تختلف عن مثيلاتها فى الدول النظيرة فى العالم الثالث. ففى خلال الفترة من ١٩٧٥ ـ ١٩٧٩ بلغ حجم عجز الحساب الجارى الإجمالى لكل الدول العربية ذات العجز مبلغ ٣٢.٤٠٩ بليون دولار (دول الفائض فى ذلك الوقت هى الإمارات العربية المتحدة، المملكة السعودية، العراق، قطر، الكويت، ليبيا) وقد انحدر الاحتياطى المالى فى بعض هذه الأقطار ذات العجز إلى مايفى باحتياجات ١٤٪ فقط من الواردات كما بلغ فى بعضها الاخر حدا لا يفى بأكثر من احتياجات الشهر ونصف الشهر من الواردات، وأقل من الأسبوعين فى حالة أخرى. وإزاء وضع كهذا لم يكن أمام هذه الدول إلا اللجوء الى الاستدانة، لا للوفاء بالتزاماتها القديمة بل ولتوفير احتياجاتها الضرورية الآنية.

ارتفع الحجم الكلى للقروض المقدمة لهذه الدول من ١٥.٢٢١ بليون دولار فى عام ١٩٧٥ الى ٦٥.٩٣٥ بليون فى عام ١٩٧٩. كما بلغ حجم الأموال المسحوبة فعليا من هذه القروض ٤١.٦١ بليون دولار فى عام ١٩٧٩ مقارنا بمبلغ ١٥.٢٢١ فى عام ١٩٧٥. وفى ذلك العام (١٩٧٩) ارتفعت تكلفة خدمة الديون وحدها إلى مبلغ ٦.٥٦٨ بليون دولار، أى ٦٪ من مجموع الناتج القومى الإجمالى مقابل ٢.٦٪ فى عام ١٩٧٥. وبمعيار آخر فإن جملة الديون المستحقة السداد وفوائدها فى الفترة المذكورة (عام ١٩٧٩) أصبحت تمثل ٢٩ من قيمة السلع المصدرة بالقياس الى ١٢٪ فى عام ١٩٧٥.(١)

وذهب البحث، فيما بعد، للحديث عن أثر الفائض المالى الضخم الذى نتج من ارتفاع أسعار النفط، والإنفاق على التسلح فى دول العالم الثالث، وفساد السياسات فى بعض الدول النامية، والتوزيع غير المتوازى للاحتياطى النقدى بين الأقطار الصناعية والاقطار النامية على قضية الديون. ولا سبيل للخلاص من مشكل الديون هذا إلا بسياسات ذات قطبين، قطبها الأول هو ترشيد السياسات الداخلية من ناحية الأولويات التنموية، ودفع الإنتاج، والتقليل من الإنفاق الإتلافى أو التبديدى (التفاخر، التسليح، الفساد، الارضاءات القطاعية)، والعدالة فى التوزيع. أما القطب الثانى فهو إنهاء علاقات التبعية الاقتصادية بالوصول بحوار الشمال ـ الجنوب، وتعاون الجنوب ـ الجنوب إلى نهاياته المنطقية، حسب مقررات دول العالم الثالث فى الجمعية العامة للأمم المتحدة، ومنظمة الانكتاد، ومؤتمر عدم الانحياز. وحول هذا الامر أوردنا فى البحث، ونحن نتحدث عن الدول العربية الموسرة على وجه الخصوص، بأن « هذه الدول، رغم ثرواتها، مازالت دولا تصدر الخامات الناضبة، وتستورد المصنوعات، شأنها شأن دول

---

(١) مذكرة صندوق النقد العربى للاجتماع الخاص لمجلس المحافظين المنعقد فى تونس سبتمبر ١٩٨٠

العالم الثالث الأخرى. وواقع الأمر أن هذه الثروات الضخمة بحكم القوانين والممارسات السائدة في الإنتاج والتسويق والتصنيع وإعادة تدوير العائد إنما زادت من تكريس الهيمنة الغربية. ولا سبيل للفكاك من هذه الهيمنة إلا بتجنيد كل طاقات الجنوب بما في ذلك النقد والنفط كسلاحين للمواجهة والمساومة في حوار الشمال والجنوب للوصول إلى وضع اقتصادى عالمي جديد يعاد في إطاره توزيع العمل بصورة تنهي التبادل الدولي الجائر، وتقلل من الفوارق في مستويات النمو، وتقرر القيمة الحقيقية للسلع والخدمات. ولو تحقق هذا التوازن الاقتصادى الدولى لما استغرق ماتدفعه بعض الدول المدينة من فوائد واقساط من أصول الديون سنوياً عائدها كله من التصدير، ومن جانب آخر فإن النظام العالمي الذى نتحدث عنه نظام أجمع على إدانته كل فقراء العالم بمسلميهم، ومسيحييهم، وبوذييهم، وملحديهم. فقرارات المنظمات الدولية التى أشرنا إليها لا تصدر بديباجة تتحدث عن عقائد الأمم، ولا تتضمن نصوصاً تشير إلى أديانهم. تلك القرارات تتحدث بلغة الاقتصاد عن أوجه الظلم الموروث في الاقتصاد العالمي الراهن، وتتحدث بلغة الحساب عن النتائج المادية لهذا الظلم، وتتحدث بلغة السياسة العملية عن ضرورة التعاون المشترك بين الفقير المسلم، والمسيحي، والبوذي، والملحد في جبهة موحدة لمجابهة هذا الظلم.

وفي واقع الأمر فإنه لو تحولت جميع مصارف العالم إلى مصارف لا ربوية (بفهم "إسلاميي" السودان لهذه المصارف) مع الإبقاء على الهيكل الاقتصادى الدولى القائم ـ لما كان المدينون أحسن حالاً، بل نقول سيكونون أسوأ حالاً. هذا ماكان من أمر التشويش الفكرى أما المغالطة فتجيء عندما يدعي "الاسلاميون" أن أصل هذه الأزمة المتشعبة الجذور هو فداحة الفوائد التى تتقاضاها المصارف الربوية، في نفس الوقت الذى يقيمون فيه مصارف "إسلامية" بديلة تتقاضى أرباحاً تصل إلى ضعف ماتتقاضاه مصارف "الطاغوت" من فوائد. ومن البدهي أنه لن يؤثر كثيراً، في الحسابات القومية أو جداول الدين التى تجعل وزراء المالية في العالم الثالث يهلوسون، إن كان اسم تلك الديون "فوائد ربوية" أو ربحاً على "مضاربة" أحلها الله.

اللاربوية .... والرأسمالية الورمية

ولا شك في أن الصورة لتبدو أكثر قتامة عندما ننظر إلى المردود الحقيقي لقيام المصارف "الإسلامية اللاربوية" في السودان، خاصة من ناحية الاستغلال وهو علة تحريم الربا. وإن تناولنا مصرفاً واحداً من هذه المصارف (بنك فيصل الإسلامي) فإنما نفعل هذا لأنه أولها، ولأنه أهمها. ولأنه المصرف الذى توفر على إدارته ورعايته "إسلاميو الصحوة". تم تسجيل بنك فيصل في ١٨ / ٨ / ١٩٧٧ برأسمال قدره ٦ ملايين جنيه (بالتمام والكمال)، رفعت إلى ١٠ ملايين في العام الذى يليه. وصدر فيما بعد، قانون يمنح ذلك المصرف إعفاءات عديدة

من الضرائب على الأموال والأرباح والأموال المودعة بغرض الاستثمار ، والمرتبات كما أعفى البنك من قوانين مراقبة النقد (وبالتالى رقابة البنك المركزى) ، وقوانين الخدمة العامة ، ومراقبة المراجع العام والإفتراض هو أن كل هذه الاعفاءات التى لا مثيل لها قد منحت كحافز لتجربة مصرفية جديدة تتوقى الربا الذى عرفته المصارف الراسمالية ، أى تجافى الاستغلال الذى اتسمت به تلك المصارف ، وتتجه لعمل استثمارى تنموى صالح وفق معايير إسلامية وتستهدف مثل هذه التنمية أول ماتستهدف مصلحة الفقراء والمساكين وهم أول الفئات التى وجهها الله لبذل المال ، على حبه، من أجلها ونتيجة لهذه الامتيازات حقق البنك فى عامه الأول أرباحا بلغت (١٠٪ من رأس المال خالصة بلا ضريبة ثم تصاعد الربح إلى ١٧٦٪ ، ٢٢٦٪ ، ٣٢٥٪ ، ٣٨٤٪ ، فى أعوام ١٩٨٠ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٢ ، ١٩٨٣ على التوالى فما هو لون الاستثمار التنموى الصالح الذى قام به المصرف حتى در عليه هذا الربح الطائل .

كان ميدان "الاستثمار" الاساسى الذى ولجه المصرف هو التجارة ، وللوصول إلى الربح العاجل فالتجارة هى اقرب المسالك ومكان السودان بحاجة إلى مصرف يمنح كل هذه الامتيازات ليقوم بتمويل التجارة الذى ظلت تقوم به المصارف الوطنية دون أن تمنح امتيازاً أو إعفاء فبدلا من أن تحفز تلك الإعفاءات البنك "الإسلامى" للدخول إلى ميادين تروز عنها البنوك "الربوية" التى لا تسعى إلا للربح ، اثر أن يجاريهم فى حلبة سبقهم من أجل الربح ولو تركنا الأرباح جانبا لنتناول واحداً من توابعها ألا وهو الضريبة على الربح لشهدنا العجب فقد دفع بنك الخرطوم ، مثلا ، وهو بنك رسمى يعمل أيضا فى تمويل التجارة مبلغ ستة ملايين من الجنيهات ضريبة على ارباحه فى عام ١٩٨٠ فى الوقت الذى لم يحقق فيه ربحا بحجم الربح الذى حققه بنك فيصل (بسبب الامتيازات طبعاً) ولو قدر لبنك فيصل أن يدفع نفس الضريبة لبلغت قرابة السبعة ملايين جنيه والضريبة المعفاة هذه كان مالها إلى الخزينة العامة (بيت المال) الذى ينفق منه على ألفقراء والمساكين فهل اتجه هذا المبلغ المعفى قروضا حسنة للغارمين أو صدقة للفقراء والمساكين ، والصدقة مايخرج من المال حتى يصبح صادقا ، أم أضيفت إلى هامش الربح للمودعين ، ورفعت من رواتب العاملين بالبنك من المسلمات والمسلمين ، وكلهم فى نهاية الأمر افراد من الموسرين وكما أن العافية درجات فاليسر فى السودان درجات فالمودعون فى المصارف كالعاملين عليها اكثر يساراً من العامل الذى لا يملك قوت يومه ، ولا ثمن علاج مريضه ويوم أن اتجه البنك ليبسط المعروف على الناس مما اتاه الله اتجه به للمساجد وللتبرع لرحال الشرطة . وهو بذلك يباهى ولا أعرف دولة فى العالم تقبل اجهزة أمنها الصدقات

إلا أن الأمر أخطر من هذا وأدهى ، فهو من ناحية يكشف عن الفهم القاصر للإسلام إن احسنا الظن بالفاعلين ومن ناحية أخرى يفضح الأهداف الدنيوية المتلفعة برداء الإسلام إن أسأناه فدعاة الإسلام الحضارى مازال فهمهم للدين

يقوم على أن بناء المساجد هو بناء الإسلام . وقد ظل البسطاء من أهل السودان منذ عهد كترانج يقيمون المساجد ، ويرفعون مآذنها في السماء بحر مالهم مستنين بذلك سنة سار عليها القادرون من أبناء السودان من أهلنا السواراب ، والحوجلاب ، والكوارتة دون حاجة لعون بنكى ولو كان دعاة الإسلام الحضارى يفهمون حضارة الإسلام حق فهمها لذهبوا بأعطياتهم تلك إلى مكتبات الجامعات ، ومختبرات المعاهد ، وابتعاث البعوث إلى الخارج كما فعل المأمون بيد أن القوم ما أرادوا بأعطياتهم نشر حضارة الإسلام كما ادعوا ، ولا أرادوا بها التكافل والتراحم بين الناس فبناء المساجد هو استرضاء لفطرة المسلم العادى الذى يرى فى المسجد رمزا لديه ولا يعرف - كما يفترض أن يعرف دعاة التحضير الإسلامى - أن المسجد كان فى الماضى هو دار القضاء ، ومدرسة النحو ، ورواق المتكلمة ، وكلية الطب وأما دعم الشرطة فهو استرضاء لأدوات السلطان التى يبتغون التسلل إليها لقهر الخصوم بها تماما كما استخدموا القضاء والقانون فى محاكم الطوارىء وسلحانة "كوبر" . وكل هذا هو حرث الدنيا ومع هذا فليس هذا ما يستوقفنا ، وإنما تستوقفنا المناهج المستحدثة لأسلمة البنوك إذ أنها جميعا تحايل على الاستغلال وإن لم يكن هذا الاستغلال هو الربا ، فهو بالقطع عبارة فتماما كما خدعت ثقيف نفسها بأن ماكانت تتقاضاه من كسب على الأنساء فى الدين هو بيع حلال ، كان فقهاء المائة الخامسة عشرة أكثر مكرا وأشد تحايلا فابتدعوا فى انتقاء الأسماء مثل المرابحة والمضاربة لتبرير الاستغلال . وقد حفلت صحف السودان وغير السودان وبحوث الباحثين فى الداخل والخارج بالدعاوى المضادة حول هذا اللون من المعاملات الإسلامية "فالإسلاميون الصحويون" يجيزونه باعتباره تعاملا حلالا ، وقد أحل الله البيع ، وآخرون من المسلمين يعارضونه لما فيه من غرر وبالتالى مافيه من استغلال . والاستغلال هو علة تحريم الربا وإلى جانب هؤلاء وأولئك وقف بعض الاقتصاديين السودانيين مثل الأستاذ الفاتح شاع الدين (كراسات الدراسات الاقتصادية بجامعة الخرطوم) يكشفون ما فى التجربة من استغلال يهون معه استغلال المصارف الربوية وكما يتوقع المرء صحب الرد على كل واحد من الآراء المناهضة للتجربة اتهام بتعويق مسار شرع الله .

إن البنوك ليست متاجر ، فدور البنك هو الإقراض ومهما تحايل البنك فى وصف هذا الإقراض بأى من النعوت حتى لا تلحق به تهمة الترابى (بفتح التاء وتشديدها) يبقى الإقراض إقراضا والإقراض الوحيد الذى يعرفه الإسلام هو القرض الحسن ، وهو صدقة وقد روى عبد الله بن مسعود عن رسول الله (ﷺ) "كل قرض صدقة" وارتبطت الإشارة للقرض الحسن فى القرآن الكريم أكثر ما ارتبطت بالنهى عن فتنة المال وشح النفس ، وقسوة القلوب فقد وردت الآية فى سورة الحديد « إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم أجر كريم » (الحديد ١٨) بعد تذكير البشر الذين قست قلوبهم بتباعد الشقة بينهم وبين الأنبياء « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله

ومانزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون » (الحديد ١٦) كما جاءت الإشارة إلى شح النفس وفتنة المال في قوله تعالى « إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم * فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وانفقوا خيرا لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون * إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم » (التغابن ١٥ ـ ١٧) والقرض الصدقة هذا ليس هو إلا خير يبذله الميسور دون أن يترجى لقاءه أجراً في الدنيا سواء كان الأجر ربحا بالدرهم الساساني أو "الدولار" الإسلامي أو كسب أنصار يعززونه في صراعه الدنيوي ، وإنما أجره العظيم هو رحمة من الله ورضوان « علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ماتيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم » (المزمل ٢٠) .

إن بنوك "الإسلام" الحديث تدعى أنها متجر لا مصارف بيد أن البنوك "الربوية" ظلت ، هي الأخرى ، تمنح أهل التجارة تسهيلات (قروضا) بفائدة معينة لكيما يبتاعوا سلعهم ممن أرادوا وحيث أرادوا ، دون أن يدعى البنك أنه شريك أو مضارب ، فما هذا شأن البنك . ولا لهذا أعدت البنوك ويحسب هذا البنك "الربوي" فائدته كل صبح ، حسبما كان الحال ، لأن المقترض الذي يمنح تسهيلا يسحب من هذا المال حسب حاجته ويودع فيه حسب قدرته ، ولذا فإن الفائدة تحسب يوميا على أصل الدين كما تبينه الدفاتر أما بانكيرنا "الإسلامي" فيدفن رأسه في الرمل وهو يقول للتاجر نحن لا نقرضك مالا وإنما نسهم معك في شراء بضاعة وتأمينها لكيما تبيعها ونتقاضى منك مقدما ربحا ثابتا عليها فالبنك هنا ضامن لربحه غير مغامر بشيء ، وهو لا يملك السلعة التي باع ابتداء وتقاضى عليها ربحا وبعبارة أخرى فالبنك يبيع ما ليس عنده ويربح فيه وقد أسمى الفقهاء هذا اللون من البيع بالغرر ومن بين هؤلاء الفقهاء شيخنا العالم صديق الضرير والذي ألف كتابا في هذا الباب أسماه "الغرر وأثره في العقود" وجاء في ذلك الكتاب أنه « لا يحل بيع ماليس عندك ولا ربح مالم يضمن » وسمى الغرر غرراً لأن الظاهر في المبايعة يغر ، والباطن مجهول والبيع فيه مخاطرة ، وثمن البيع غير معلوم بيد أن مفتيي البنوك الإسلامية قد وجدوا لها مخرجا من مثل هذا الغرر فأفتوا بأنه إذا كان سعر البيع محددا تحديدا نهائيا في البداية ، والسلعة ليست بمال فلا غرر ولا ربا ، والأمر في حقيقته إلى منتهاه مغالطة وتحايل ، لأن التاجر الذي يسعى للبنك يسعى للمال فلو كان يملك المال لذهب للمستورد بمعرفته ولذهب لشركة الشحن والتأمين التي يريد بمعرفته أيضا إن البنك لا يقدم شيئا أو يملك شيئا يحمل هذا المشترى على الاقتراب منه غير ماله فلا هو بالمفتح للسلع ، ولا هو بالعرفة التجارية التي تملك من الخبرات والمعارف التجارية ما يحمل الناس على

اللجوء إليها للاسترشاد بها ، وإنما هو صاحب مال ، ولهذا فإن أى ربح يتقاضاه هو ، فى الحقيقة ربح على المال الذى أقرض .

وقد أضاف الدكتور الترابى اجتهادا اقتصاديا لتبرير النمطية "الإسلامية" فى الإقراض ، ففى معرض حديثه الطويل لجريدة الأيام حول الفلسفة الاقتصادية للصحوة ذكر - وهو يدافع عن المرابحة - أن "التمويل الربوى لا يكون مهتما حقيقة بأنك اشتريت أو لم تشتر لأنك مادمت تدفع رأس المال بالإضافة إلى الفائدة ومادام ضامن ذلك برهن لا يبالى وفى النهاية لا تذهب (القروض) مقابل سلع مجدية ومفيدة وقد تذهب لاستهلاك غير مضبوط وبذخى" (الأيام ٢٥ / ٨ / ١٩٨٤) فالدكتور يفترض أن البنوك "الربوية" تمنح التسهيلات للتاجر دون أن تهتم بأنه اشترى أو لم يشتر ، والذين يتعاملون مع هذه البنوك يدركون المعاناة التى يتلقاها المشترى فى إبراز الرخص ، ومستندات البيع ، والفواتير المبدئية أما الظن بأن ضمان القروض التجارية هو رهن العقارات فظن باطل ، فأكثر مايكون الضمان فى هذه القروض هو السلعة نفسها ، تماما كما يفعل البنك الإسلامى ، والعقارات أكثر ماتكون ضمانا للقروض العقارية ، وقروض الزراعة والصناعة وعلى أى فإن قبلنا كل هذه الافتراضات من الدكتور المجتهد فلن نقبل دعواه - والتى لا نخال أن رجلا عالما مثله يصدقها - بأن نظام المرابحة يوجه التجارة نحو السلع النافعة لا الاستهلاك البذخى لأن محاربة النزعة الاستهلاكية البذخية أو "غير المضبوطة" ، كما قال الدكتور ، لا تحددها البنوك (إسلامية كانت أم غير إسلامية) وإنما تقررها سياسات الدولة ، كما تحددها رخص الاستيراد التى تصدرها وزارة التجارة لا بنك الخرطوم أو بنك فيصل

أما الة التحايل الثانية فهى المضاربة حيث يقوم البنك بكل التمويل للعملية ويقوم المضارب بالإدارة (صناعة ، حرفة) على أن يتقاضى البنك ربحا لأعماله الإدارية يزيد على ٢٥ ٪ من التمويل وهو مبلغ يزيد كثيرا على مانتقاضاه البنوك الربوية من رسوم خدمات وكأن تلك البنوك الربوية لا تباشر عملا إداريا مضطا عندما تمنح مانمنحه من قروض لمثل هذه العمليات ، مثل تقويم دراسات الجدوى ، وتحليل هذه الدراسات ، والتفتيش الدورى على مواقع الاستثمار مما الذى يجعل العشرين فى المائة التى يتقاضاها البنك اللاإسلامى" ربا ويجعل الثلاثين فى المائة التى يتقاضاها البنك "الإسلامى" ربحا حلالا". ومن الغريب أنه لا فى حالات المرابحة أو المضاربة قد انخفضت نسب هذه المرابحة أو المضاربة عن نسب مانتقاضاه البنوك الربوية من فوائد ، مما يدل على أن المؤشر لتحديد تلك النسبة هو أرقام "لايبور" فى سوق لندن وليس أبواب الكتاب أو واقع الخدمة الادارية ولم ينس "الإسلاميون" أن يضيفوا لأرقام "لايبور" هذه هامشا للربح أعلى بكثير مما تمنحه البنوك الربوية ، حتى يحفزوا المودعين فى تلك البنوك للتحول من "بنوك الربا" إلى "بنوك الاسلام" وبهذا وحده أثبتوا أن الربا يمحق المال ولا غرو فى أن المصارف الربوية كانت أكثر الناس سعادة لهذا "الفتح

الرباني" ، فمندا الذى لا يفصل كسبا يبلغ الثلاثين بالمائة من رأس المال اسمه المرابحة أو المضاربة على كسب لا يزيد على العشرين بالمائة اسمه خدمة الديون وسرعان مادخل في رحاب اقتصاد "الإسلام" كل بنك وافد على السودان حتى بنك التشيس مانهاتن

ولهذا نقول بأن حصيلة هذه التجربة هي خلق جزر من الثراء في بحر من الإدقاع وليس هذا من مقاصد الإسلام ، بل ليس هذا هو الذى توخاه القرآن فى تحريم الربا ومبلغ ظننا أن هذا المنهج ونتاجه لأكثر قربى بانحيل الاقتصاد الرأسمالي قرأناه حسب رواية "القديس" ادم سميث أو رتلناه حسب قراءة "القديس" ملتون فريدمان . ولا نريد أن نذهب في وصفنا لهذه الظاهرة الإسلامية المدعاة مذهب الذين أخذوا يصفونها بما شاعوا من الإيات (بكسر الألف المهوز) أى مايسميه الفرنجة (Isms) . فالبعض يصف الظاهرة بالرأسمالية الطفيلية ، وبعض آخر يصفها بالبرجوازية والكومبادورية ، والسيد الصادق المهدى ذهب لوصفها بالرأسمالية الورمية سنترك كل هذه "الإيات" ونفترض جدلا جواز صحة التجربة ، ونحن نقول كما يقول الفقهاء "الفتوى بها قولان" ، نعم دعنا نفترض صحة دعواهم حول المضاربة والمرابحة ثم نقارن هذا بتجربة إسلامية أخرى هى تجربة إيران .

ولنا فى التجربة الإيرانية رأى المحنا إليه فى اكثر من موقع من هذا الكتاب فالذى يحدث فى إيران في تقديرنا ارتداد إلى عصور الظلمة من ناحية اقترانه من قضية بناء المجتمع ، ونظرته السلبية لحضارة المعاصرة ، وأسلوبه في الاستلهام من السلف إلا أن التجربة الإيرانية تجربة فريدة بلا منازع من ناحية رفضها لحالة الاستلاب المعنوى ، التى نتجت من الانغماس غير الواعى فى الحضارة الغربية ، والإهدار بل الانكار الكامل لكل المقومات الثقافية والحضارية للأمة ولا مراء فى أن الثورة الإيرانية - كرد فعل عنيف على النمط الانغماسى فى حضارة الغرب الذى اتجه إليه النظام الشاهنشاهى - وهو يدعو للتحضير والتحديث - قد تجاوزت الحدود عندما سعت لإلغاء كل وجه من وجوه الحضارة الغربية حتى الجوانب المفيدة منها والتى لا نملك منها فكاكا . إلا إن أردت أن نعيش - كمسلمين - خارج إطار التاريخ المعاصر فخلافنا مع الثورة الإيرانية ليس خلافا حول صدقها فى توجهها من أجل مصلحة العامة ، بل حول صحة هذا التوجه من منظور حضارى .

وكنموذج لصدق التوجه من أجل مصلحة عامة المسلمين نتناول تجربة أسلمة البنوك فقد كان أول قرار أصدرته الحكومة الإيرانية هو قرار الرئيس بنى صدر فى عام ١٩٧٩ بتأميم كل البنوك ، وفى مارس ١٩٨٠ تم دمج تلك البنوك فى مجموعتين هما البنوك التجارية والبنوك الملية (نسبة إلى ملة أى أمة باللغة الفارسية) وضمت البنوك الملية أكبر البنوك الإيرانية مثل بنك عمران ، وبنك طهران ، وبنك داريوس ، وبنك فارهانجيان كما تكونت مجموعة البنوك التجارية

من البنوك التي كانت تتعامل أصلا في التجارة مثل بنك ميلي ، وبنك صادرات وبنك تجارات . وبجانب هاتين المجموعتين أسست أربعة بنوك متخصصة هي البنك العقاري ، وبنك التنمية الزراعية . وبنك التعدين ، وبنك رعاية العمال . وظلت هذه البنوك تعمل وفق النظام السائد . وبنفس الفوائد التي كانت تتقاضاها مع الاستبدال لكلمة فائدة بكلمتي خدمات إدارية ، ولذا فإن التعبير في هذا الجانب كان تعبيرا شكليا إلا أن قرار التأميم كان يعكس توجها سياسيا واقتصاديا إسلاميا محددا . وقد يفيد أن نشير هنا إلى أن لجنة الدكتور الترابي لإعادة النظر في القوانين حتى تتماشى مع الشريعة الإسلامية قد قالت بعدم « إسلامية » قوانين تأميم البنوك في السودان لأن التأميم ضد حرمة ملكية المال التي قال بها الإسلام . وإيران هذه هي واحدة من الدول النموذجية التي يباهي بها الإسلاميون .

بيد أن التجربة الإيرانية لم تقف عند قرارات التأميم التي صدرت في عام ١٩٨٠ إذ إن الحكومة تقدمت في عام ١٩٨١ إلى المجلس (البرلمان) بمشروع قانون لأسلمة البنوك . واستمر النقاش في ذلك القانون على مدى عامين حتى أجيز في أغسطس ١٩٨٣ . إلا أن تطبيقه لم يبدأ إلا بعد قرابة العام في عيد النيروز لسنة ١٣٦٣ فارسية الموافق ٢١ / ٣ / ١٩٨٤ . وبعد ذلك التاريخ بدأت البنوك المؤممة تعمل بنظام المرابحة والمضاربة ، ولا تقبل ودائع بفائدة كما تمنح قروضا بلا فائدة ، خاصة في المصارف المتخصصة مثل بنك رعاية العمال (قروضا حسنة) .

وقد قرر المجلس أيضا تدريب ٢٠٠٠٠ من عمال المصارف على النظام الجديد في الفترة الانتقالية . ولا يملك المرء إلا أن يشيد بالجدية التي عولج بها الأمر حيث خضعت قضية الأسلمة لنقاش دام عامين ، وحددت فترة انتقالية لتطبيقها . ودرب العاملون على مناهج عملها . نقول هذا وفي الذهن كيف قرر مشرعو « الصحوة » في السودان أسلمة البنوك بقرار فوري لم يخضع لدراسة ولم يصدر من رجال يملكون بضاعة الاجتهاد في الفقه . أو يلمون بأبجديات الاقتصاد . ومع هذا فقد هرع الفقهاء يباركون ذلك القرار . وهم نفس الفقهاء الذين قرروا في عام ١٩٧٨ التدرج في تطبيق ما أسموه بالنظام المصرفي اللاربوي . وقد حملهم هذا الفهم يومذاك على أن يقصروا موضوع تحريم الربا على القروض الاستهلاكية (مشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨) وعلى معاملات الأفراد (مشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨) وقد جاء في أسبابهم لقصر الحظر على هذه المعاملات أن التدرج تقتضيه الرغبة في المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » . إذن فقد كان واضحا للفقهاء العلماء أن مثل هذه القرارات تتطلب قدرا من التملي والحذر قبل إصدارها . وأن التطبيق الفوري لأسلمة البنوك ، حسب تعريفهم للأسلمة ، يقود إلى اضطراب في العلاقات الاقتصادية والمالية . ولكن ما أن قرر « الإمام » النميري التطبيق الفوري للأسلمة ، دون مشورتهم ، بل وبناء على اجتهاد فتية قاصرين ، حتى اندفع نفس الفقهاء وكبار المجتهدة يهنئون ويباركون ويصفقون .

الرجال الذين وقفوا يرددون ما ردده نفس الفقهاء من محاذير في عام ١٩٧٨ بالكفر ومناهضة شرع الله. فإن لم يكن هذا هو الفقدان الكامل للشجاعة الأدبية والأمانة الفكرية فماذا يكون ؟

ونعود إلى التجربة الإيرانية لنقول بأن الذى نريد الوقوف عنده - بصورة خاصة - ليس هو الاسلوب الذى انتهج في تطبيق أسلمة البنوك وإنما الإطار السياسي والفكرى الذى تمت فيه الأسلمة. فانطلاقا من عقيدتها في الاستقلال الكامل عن العالم الغربى "الشيطاني" سعت إيران أول ماسعت إلى استخدام كل ماتملك لسداد ديونها الخارجية حتى لا تقع في ربقة هذا النظام "الشيطاني". فقيام النظام المصرفي الإسلامي الصحيح، حسب فهمهم لمثل هذا النظام (وهو نفس الفهم الذى يحمله "صحويو" السودان)، يقتضى أول مايقتضى قطع الحبل السُرى مع النظام العالمى "الشيطاني". فلئن لم يحدث هذا وجدت المصارف الإسلامية نفسها في تناقض غريب لا تملك تجاوزه إلا بالتحايل وخداع النفس. وقد أصبحت إيران اليوم هي أقل دول العالم الثالث مديونية بالنسبة إلى الرأس من السكان. كما اتجه النظام المصرفي الإيراني إلى توجيه الجانب الأكبر من القروض نحو المشروعات الإنتاجية والخدمية مثل الزراعة، ورعاية العمال والإسكان لذوى الدخل المحدود دون أن يطالبهم بفائدة غير رسوم الخدمات الإدارية، أو بضمانات غير قدراتهم الذ نية. كما أنشأت المصارف الإيرانية لجانا للتدقيق في مشروعات الخدمات، لدراسة هذه المشروعات لا من ناحية ربحيتها ولكن من ناحية جدواها للناس. ولاشك في أن هذه المصارف قد فقدت قدرتها الأدائية كأجهزة للتحكم في أسباب النقود لأنها لم تعد تتحكم في سعر الفائدة، أو تصدر السندات، أو تكيف السوق المالية بالقرارات التى تصدرها. إلا أنها من الجانب الآخر، أصبحت وسائل لأداء دور اجتماعي يتفق مع فلسفة متكاملة بصرف النظر عن رأينا في هذه الفلسفة. ولاشك أيضا في أن هذه السياسات قد تعثرت كثيرا عقب اشتعال الحرب بين إيران والعراق حيث وجه الجزء الكبير من المال العزيز نحو حرب لا تفيد الإسلام في شيء.

فلو كان "إسلاميو" السودان صادقين في دعواهم لبناء مجتمع إسلامي عادل لنادوا بتطبيق نظامهم المصرفي "الإسلامي" المزعوم هذا بالصورة التى يذهب معها إلى بيت المال ليفيد منه الفقراء والمساكين، ويتمتع منه السائل و لمحروم لا إلى جيوب قلة من الأثرياء يزدادون ثراء مع كل مصارفة. ويتكدس المال "الحلال" في جيوبهم مع كل مرابحة. فالأرباح التى تعود من إعفاءات الضرائب كانت أحق أن تذهب لدعم البنك الزراعي (وهو بنك غير ربوى) لكيما تساعد في توسيع نشاطه قليلا حتى لا يكون بين المسلمين من يموت بالمخمصة، وقد شهدناهم يموتون بعشرات الالاف قبل أن يهب لنجدتهم الكاثوليك واللوثريون. والأموال التى تدرها المصارفة والمرابحة كان أجدر بها أن تذهب إلى الخزينة العامة لتوفر بها الدواء للمريض، والمدرسة لطالب العلم، ولكن "إسلاميي" الصحوة ماعناهم

من الإسلام إلا رسومه ، وما أرادوا بمؤسساته المزعومة إلا بناء قواعد اقتصادية لأشخاص بعينهم هم منهم وإليهم وقد بلغ الاستغلال حدا مرعبا عندما تقدم نفر من "الإسلاميين" بطلب إلى ديوان النائب العام يطلبون فيه منح كل الامتيازات والإعفاءات التى منحت لبنك فيصل لشركة للتأمين "الإسلامى" . ويشير الطلب إلى أن هؤلاء "الإسلاميين" الذين لا يبغون بمشروعاتهم إلا وجه الله يملكون قرابة التسعين بالمائة من أسهم الشركة وكان تبريرهم الوحيد لطلب الإعفاءات هو أن بنك فيصل الإسلامي يملك عشرة بالمائة من أسهم تلك الشركة وبعبارة أخرى أراد هؤلاء "الأطهار" استغلال امتياز معين منحته الدولة لمؤسسة بعينها تكريما لما تحمله من اسم ، وتكريما لصاحبها . وظنا بأنها ستعين بمثل هذه الامتيازات على إغراء أخوتنا الموسرين للإسهام فى بناء السودان ، ولاعتبارات سياسية ودينية أخرى تعلو على الدرهم والدينار نعم أراد الدعاة "الأطهر" استغلال هذا الاسم لكسب ذاتى ، فأين الإسلام فى هذا ؟ ولولا أن قيض الله لنا رجلا مثل الأخ الكريم عمر المرضى الذى أثار الاعتراضات التى ذكرنا لما أعيد تقديم الطلب بالصورة التى أصبح فيها البنك هو المساهم الأكبر بتلك الشركة ولهذا منحت الشركة الامتيازات أو هناك من يجادلنا بعد هذا فى القول بأن أهداف هؤلاء لم تكن هى الإسلام الذى يقول رسوله الكريم ما معناه « لا تزل قدما عبد حتى يسأل عن أربع ، منها ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه » ، وإنما كانت هى الثراء الحرام "الحلال" وما كل هذا من إسلام محمد (ص) فى شئ ولا هو من إسلام عمر الذى أبى الدنيا وأبته فى شئ ولا هو من إسلام عثمان الذى وهب كل ماله لتجهيز جيش العسرة فى شئ فأهداف هؤلاء ووسائلهم أقرب إلى أهداف ووسائل كاتب السوء مروان بن الحكم وأمير السوء معاوية بن أبى سفيان الذى ابتدع شراء الضمائر بما أسماه رزق البيعة .

ومع كل هذا التلبيس لم يستح هؤلاء المجتهدة والفقهاء وكسبه رزق البيعة من القول بأن كل صادق تدفعه حميته للدين أو حتى يدفعه إدراكه لما تقود إليه السياسات المالية المسموة كذب للإسلام لمعارضة هذه السياسات إنما هو مناهض للدين او عابد للطاغوت فعندما يثير محافظ بنك السودان أو وزير المالية أو وزير الدولة للمالية موضوع المخاطر التى سيتعرض لها السودان ، بوضعه المالى المهزوز نتيجة لتطبيق السياسات الإسلامية المزعومة يتهمون جميعا بأنهم من دعاة التغريب العاجزين عن الخلاص من هوى الغرب وقد وقع هذ بالفعل فى منتصف عام ١٩٨٤ عندما تحدث هؤلاء المسئولون عن انعكاسات هذه القرارات على علاقات السودان بالمصارف الأوربية والأمريكيه ، وعلاقاته بصندوق النقد الدولى ، بل وعلاقاته بالصناديق العربية الرسمية وفى نفس الوقت كان فقهاء "الصحوه" يعلمون علم اليقين أن كبريات المصارف الإسلاميه تضع ثرونها فى مصارف "الطاغوت" بسويسرا وأمريكا وتتقاضى عليها فائدة ربوية تبررها بأنها محظور أباحته الضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات ويتساءل المرء عن هذه

الضرورات التي اباحت المحظور لكبريات المصارف الإسلامية . ولم تتجه لمخاطبة بنك السودان القابض على الجمر . فقضيته ليست هي قضية ربح يكسره وإنما هي الحصول على دنانير محدودة ليوفر بها الغذاء والدواء والدر للمسلم الذي يجوع ويضحى . ويدعى فقهاء آخرون ليقول بأن أخذ الربا من هذه المصارف أمر توجبه مصلحة الإسلام لأن بقاء هذا المال في يد أعداء الإسلام قد يعنى توجيهه ضد مصلحة المسلمين وهذه علم الله هي شريعة من هادوا لا شرع الله وسنة محمد فشرع الله يقول « الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » البقرة ٢٧٥) دون تمييز لعنصر أو لون أو جنس أمة. شريعة من هادوا منقول في التلمود « لا تقرض حاب لإسرائيلي بربا أما غير الإسرائيلي فخذ منه الربا فاحشاً لكي يبارك لك الرب إلهك في كل ما تمتد إليه يدك » فحوى « الفقهاء » إنما يتوسلون . بعلم فقههم هذا إلى مباركة رب اليهود لا إلى « ربهم » الذي يمحق الربا من أي مكان جاء ، ويربى الصدقات إلى أي مستحق اتجهت .

تجزئه شرع الله والقصور الفكرى والاخلاقى

بيد أن المراوغة والتناقض لم تقف عند هذا الحد . فالذى صنعه « الامام » ونفذه عليه « الإسلاميون » حول جدولة الديون الاجنبية يكشف عن مدى الفقر الفكرى الذى يتسم به سلوك هؤلاء الرجال فعقب صدور القوانين التى تحرم المعاملات الربوية بلا استثناء [illegible] المعاملات المدنية لسنة ١٩٨٤ وقانون الاجراءات المدنية سنة ١٩٨٣) [illegible] السودان السيد فاروق [illegible] ونائبه السيد مهدى [illegible] [illegible] هذا [illegible] [illegible] على [illegible] السودان [illegible] فقد امر « الامام » واستنكد [illegible] إلى [illegible] [illegible] [illegible] الدين [illegible] [illegible] السودان [illegible] يوسف [illegible] [illegible] الاستاذ محمود [illegible] [illegible] [illegible] وكان [illegible] الامر [illegible] [illegible] السودان [illegible] حديد باحثاً عن مايعينه على ابتياع الغذاء والدواء والوقود .

[illegible] كان من [illegible] ومساعديه [illegible] المستشار [illegible] للمصارف [illegible] الاستاذ محمد [illegible] الاستاذ [illegible] الطاهر يستتحدون به [illegible] في مجلس الافتاء الشرعى الذى كان مقرره قطب من قطب الإخوان المسلمين هو الاستاذ [illegible] فما الذى أفتى به المجلس [illegible] رئيس مجلس الافتاء في السادس والعشرين من مارس ١٩٨٤ مذكرة ضافية [illegible] رئيس المجلس الاستاذ سيد أحمد [illegible] بتوقيعه . قال مفتى الديار :

« إن الله سبحانه وتعالى حرم الربا تحريماً قطعياً وجعله من الكبائر وأعلن الحرب على آكليه كما لعن رسول الله (ص) آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقد أجمع العلماء على أن كل قرض جر منفعة فهو ربا . فالفائدة التي يأخذها المقرض أو يعطيها المقترض ربا محرم بإجماع المسلمين » وتأسيساً على هذا الحكم العام ذهب مجلس الإفتاء إلى أن إحلال الربا أو إعطاءه لا يكون إلا للضرورة والتي هي حالة من الخطر والمشقة مما يقود إلى ضرر يتبع بالنفس أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال ، وهو أمر يقرره في حالة الدولة ولي الأمر ، على أن تكون هذه الضرورة قائمة فعلاً وملحة .

ويكاد القارىء يظن بأن مجلس الإفتاء سيذهب إلى القول بأن هناك ضرراً يهدد الأنفس والأموال والثمرات يباح معه المحظور خاصة وقد كان السودان على أبواب مجاعة ، بقول هذا بمنطقهم لا بمنطقنا . إلا أن مجلس الإفتاء قد مضى يقول إنه ليست هناك ضرورة قائمة ملحة ، إذ في مقدور الدولة أن تدفع الضرر وتتجنب إعادة الجدولة . وهكذا دخل الفقهاء في ميدان وعر هو ميدان السياسة والاقتصاد وجاءوا في هذا الشأن برأي يضحك الثواكل . رأي الفقهاء بنصه هو « أن تطلب الدولة من الدائنين الإمهال . فإذا تعذر فعليها أن تسعى لدى الدول الإسلامية والعربية والصديقة للحصول على قرض بدون فائدة . وأن تعمل على بيع كل مايمكن أن يستغنى عنه من ممتلكات الدولة . فإن لم يف ذلك فينبغي أن تتجه الدولة إلى استنفار الشعب للمشاركة ، وذلك بإصدار السندات أو الاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة . مالم تتحد الدولة الوسائل المقترحة فإنها لن تكون قد بلغت مرحلة الضرورة التي تبيح جدولة الفائدة المحرمة » .

وعلّ القارىء يرى ماعنيناه ، في أكثر من موقع من هذا الكتاب ، بمحدودية السقف العقلي للفقهاء . فمجلس الإفتاء يقترح كعلاج للأزمة ، أن يطلب السودان إمهال الدائنين وكأن الإمهال هذا يلغي الفوائد الربوية التي حرمها الله . وواقع الأمر أن الإمهال لا يؤدي إلا إلى مضاعفة الفائدة . ومجلس الإفتاء يقدح الذهن مجتهداً الرأي ويقول إن تعذر الإمهال فلتحاول الدولة إقناع الدائنين بعدم المطالبة بالفوائد ، وكأن محافظ بنك السودان في حاجة إلى فتوى فقهية ليتجاوز الفائدة إن كان في مقدوره أن يصنع هذا . والذي يريده مجلس الإفتاء من محافظ بنك السودان أن يصنع هو ماعجزت عنه المكسيك ، وماعجزت عنه البرازيل ، وعجزت عنه الأرجنتين ، وكل هذه الدول أكثر قرباً لكبرى الدول الدائنة (مجموع ديون هذه الدول الثلاث يقارب ٣٠٠ بليون دولار ، ثمانون بالمائة منها ديون مستحقة لكبريات البنوك الامريكية) وهذه الدول أهم مركزاً لدى الدولة الدائنة (أمريكا) ليس فقط لحجم مديونيتها لدى مصارف هذه الدولة وإنما أيضاً لحجم الاستثمارات الأمريكية فيها بجانب أهميتها الاستراتيجية . وأكاد أوقن بأن مجلس الإفتاء هذا لم يكلف نفسه ، وهو يصدر فتواه تلك ، بأن يطلع على قضية الديون العالمية أسبابها ، حجمها ، ماقامت به الدول المدينة بشأنها في مؤتمرات توالت في

اروشا ، وبلغراد ، ونيودلهى ، وواشنطن ، ونيويورك ولو فعل لاستحيا من أن ينسب لنفسه هذا الرأى الفسل

ثم ماذا بعد ؟ قال المجلس بأن على الدولة إن أعياها إقناع المصارف الربوية أن تلجأ إلى الدول الإسلامية والعربية والصديقة لتمنح السودان قرضا بلا فائدة والافتراض هنا أن هذا القرض ليس هو لسداد دين ربوى - وإلا لما أصبح هناك معنى للفتوى - وإنما هو بديل لما كانت ستوفره لنا هذه المصارف الربوية إن قمنا بسداد ما لها علينا من ديون وبعبارة أخرى أراد منا المجلس أن نقول « فلتذهب هذه المصارف الربوية إلى الجحيم فنحن أغنياء بإخوتنا فى الله » وليس فى هذا الرأى غرابة فقد قال به كثير من قادة دول العالم الثالث إلا أنهم قالوا به فى إطار فهم متكامل لقضية الديون وارتباطها بشروط التجارة الدولية المجحفة وكانت دعوتهم تلك دعوة لتحالف الفقراء على اختلاف مللهم وقد تصدر القائلين بهذا الرأى الهندوس والملاحدة ومن يسميهم "الإسلاميون" بأعداء الإسلام ، فالإضراب عن الديون وفوائدها رأى قال به نيريرى فى خطاب له فى كامبردج فى عام ١٩٨٤ ، وقال به كاسترو فى عام ١٩٨٣ ، ونادى به الآن جارسيا فى بيرو ، وذهب مذهبهم فيه - بدرجة أقل عنفا - راجيف غاندى فى الهند فى إطار حديثه عن أزمة الديون فى قمة دول عدم الانحياز ومع هذا فقد حملهم الإدراك الواعى للواقع العالمي على الا يجنح واحد منهم لاتخاذ قرار كهذا بمفرده ، لأن فيه تهلكته ومن معه ولهذا نادى الآن جارسيا وأيده كاسترو ، بألا تدفع الدولة المدينة - فى سدادها للديون - أكثر من نسبة سنوية محدودة من عائد صادرها والا استغرق سداد الديون كل ذلك العائد بصورة لا تكون معها تنمية ولا خدمات كما قفل نيريرى الحوار مع صندوق النقد - وصندوق النقد عند المعلم جوليوس نيريرى رجس من عمل الشيطان ثم انتقل برأيه حول الديون إلى مؤتمر القمة الاقتصادى الافريقى فى اديس أبابا (يونيو ١٩٨٥) وراضيا فى النهاية ، بالحد الأدنى الذى اجتمعت عليه القارة .

ولاشك فى أن الذى يصدر مثل هذا الحكم حول الامتناع عن سداد الديون الأجنبية عليه أن يعرف ماهى انعكاسات قرار كهذا على التعاون مع الدول التى تنتمى لها هذه المصارف وأن يعرف حجم احتياجات السودان للاستدانة ، لا للإنفاق البذخى بل لتوفير الضرورى من الغذاء ، والدواء ، وقطع الغيار ، والسلع الراسمالية للتنمية كما عليه أن يلم بطبيعة العلاقة المالية بين السودان والدول الإسلامية والعربية . وأن يكون واضح الذهن حول مايعنيه تعبير الدول الصديقة التى لا هى عربية ولا إسلامية ولا غربية ، فما نحن مجلس الإفتاء يريد منا مثلا أن نتجه إلى الدول الصديقة فى الشرق لا لأنها كما نرى ، لا تملك أن تفى باحتياجات السودان وعلى رأسها الغذاء لطبيعة وضعها الراهن وإنما لأن إخوتنا الفقهاء الذين اصدروا حكما بالإعدام السياسى على "مشارقة" السودان هم أقل الناس جدارة بالحديث عن التعاون مع "مشارقة" بوخارست وبكين فهذه هى الدول

الصديقة انداك والتى هى لا عربية ولا إسلامية ولا عربية وكم هو قمين بهذا المجلس أن يتفقه فيما يصدر الأحكام بشأنه ، ولو فعل لأدرك أن الغذاء الذى أنقذ الجوعى من الموت ، والدواء الذى أسعف المرضى من الهلاك ، فى أثيوبيا الماركسية لا فى السودان المسلم ، قد جاء من الغرب الذى يملك وحده ، بما يتوفر له من فوائض ، أن يفى بهذه الاحتياجات ولهذا ترك السودان المسلم اللوثريين والكاثوليك يجوبون فى فيافيه ، كما سمحت اثيوبيا الماركسية لمنظمات الغوث الكندى والأمريكى أن تجوب فى هضابها ونجادها فالدول العربية والدول الإسلامية والدول الصديقة قد أسهمت إسهاما لا ينكر فى تنمية السودان ، إلا أن حجم التدفق المالى ونوع العون بل المنح السلعية التى يحتاج إليها السودان لإنقاذه من الهلاك لا تستطيعه إلا دول "الربا والطاغوت" هذه ، بحكم تطورها الصناعى ، وبحكم فوائضها المالية والسلعية ، وبحكم نظامها الاقتصادى الذى لا يتنفس إلا بتوسيع رقعة السوق .

ومن جانب آخر فإن المرء ليخال أن الفقهاء المفتين الذين يترجون دولة السودان أن تستنجد بالإخوة العرب والمسلمين لم يكلفوا أنفسهم بالتعرف على مناهج المصارف العربية والإسلامية والتجارية التى يتعامل معها السودان فمن بين المصارف التى تطالب باسترداد ديونها كاملة غير منقوصة بأصولها وفوائدها بنوك عربية وإسلامية مثل البوباف ، وبنك الخليج العالمى ، وبنك الاعتماد

أن الذى يتحدث عنه محافظ بنك السودان أمر يتجاوز توزيع البطاطين وإنشاء المستوصفات على أيدى فاعلى الخير وهيئات الدعوة ، فمحافظ بنك السودان المركزى تهجسه مئات الملايين التى يحتاج إليها لإعادة تعمير المصانع والمزارع ، وتشغيل مولدات الطاقة ، وإعادة الحياة إلى شبكات الاتصال اللاسلكى ، وتوفير المعدات للمعامل والمدارس ومراكز البحوث لعلمه ثم قبل كل هذا توفير الغذاء الذى يحتاج إليه الجائع والدواء الذى يحتاج إليه السقيم وكل هذ لن يأتى إلا أن توفر له المال الداخلى ، وتوفر له المال الخارجى الذى يسميه اهل لبنان بالقطع النادر أو نفترى على الله الكذب إن قلنا إن بنك السودان واقتصاديى السودان يعيشون فى عالم لا يعيش فيه هؤلاء الفقهاء المجتهدون ؟

وبعد فما الذى يملك أن يصنعه السودان ، فى عرف مجلس الإفتاء ، إن أعيته الحيل مع الأصدقاء بعربهم ومسلميهم ؟ يقول مجلس الإفتاء باستنفار الشعب « بإصدار السندات والاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة » لتتجاوز بذلك ضائقتها المالية ولسنا بحاجة إلى أن نعدد احتياجات دولة السودان وأهل السودان التى يسعى بنك السودان للوفاء بها والتى تستغرق أضعاف حصيلة الصادر السودانى أى أننا نتحدث عن مئات الملايين من الدولارات ومئات الملايين من الدولارات هى بعض بلايين من الجنيهات السودانية يريد مجلس الإفتاء من الدولة أن تجمعها من القادرين

والمؤسسات الوطنية ولو كان ذلك المجلس الموقر يعرف أن هنالك شيئا يسمى الاستدانة الداخلية بلغ حجمها مايزيد على الثلاثة بلايين من الجنيهات السودانية في نفس الأيام التي كان ذلك المجلس الموقر يصدر فيها فتواه ، لأدرك مدى الهدر في هذه الفتوى والاستدانة الداخلية التي نشير إليها هي حجم مديونية الدولة لبنك السودان المركزي ولا ريب في أن الدولة التي تملك القدرة على أن تعبىء مثل هذه الموارد من القادرين وغاعلى الخير بإصدار السندات ، والأذون الإدخارية لبست ، بحال ، هي الدولة التي تصل مديونيتها الداخلية من النظام المصرفي إلى مثل هذه الارقام المرعبة .

هذا ماكان من أمر القصور الفكري ، إلا أن ذلك القصور الفكري قد تبعه قصور أخلاقي فبالرغم من تلك الفتوى الحازمة والتي ارتكزت على أن ماجاءت به من رأى هو تعبير عن " إجماع المسلمين" ذهب "الإمام" النميري الذي أسماه الإخوان "بحامي البيضة" إلى أنه لا مهرب لإمامه من تجاوز "شرع الله" ولا شك في أن "الإمام" قد توصل إلى ذلك الحكم بحسه السياسي ، وكذى سياسي فهو أشد إدراكا لمقاتله من فقهائه ومفتيه فمن الذى صنع "الإمام" عندما جوبه بالأرقام المفجعة ؟ أصدر "الإمام" النميري أمرا مؤقتا في مطلع ابريل ١٩٨٤ باسم (قانون بالتصديق على تعديل إتفاقية التمويل بين جمهورية السودان الديمقراطية وبنك السودان وبين بعض البنوك التجارية وبنك سيتي كورب العالمي لسنة ١٩٨٤) وتضمن ذلك الأمر المؤقت مصادقة على اتفاقية إعادة التمويل حسب جدول مرفق يتضمن الفوائد الواجبة السداد ابتداء من شهر ابريل ١٩٨٤ حتى يناير ١٩٨٥ وبالرغم من أن حجم الديون لهذه البنوك (أي الديون الخاضعة لإعادة الجدولة) كان قد بلغ ٥٥٠ مليون دولار أمريكي حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٨٠ فإن العجز عن السداد وتفاقم الفوائد قفز بهذا الدين إلى مبلغ ٧٦٦ مليون دولار في شهر أبريل ١٩٨٥ وهو تاريخ نهاية فترة السماح التي وافقت عليها البنوك .

وكان أخطر النصوص في ذلك الجدول النص الأخير الذي يقول بأن « كل بنود وشروط اتفاقية إعادة التمويل وكل تعديلات لها بما في ذلك هذا التعديل ، ودون اقتصار عليه ، قانونية وصحيحة وملزمة لكل من الجمهورية والضامن بالرغم من ورود أي نص مخالف في أي قانون سارى المفعول في الوقت الحاضر » وهكذا ، وبجرة قلم ، ألغى الإمام أحكام قوانينه المنسوبة للشريعة الاسلامية ، وأحل ماحرمه الله حسب ماقالت فتوى مجلس إفتائه وبالرغم من هذا صمت مستشاروه الشرعيون في القصر وصمت مجلس الإفتاء ، وصمت الفقهاء الذين كانوا يزلزلون المنابر متهددين أعداء الدين في وزارة المالية وبنك السودان

وليت الأمر وقف عند هذا الحد ؛ فعند عرض هذا الأمر المؤقت على مجلس الشعب في جلسته رقم ٦٢ يوم الإثنين ٢٨ مايو ١٩٨٤ استمع المجلس ، في ذلك

الاجتماع . إلى تقرير مقتضب من رئيس لجنة الاقتصاد والخطة والموازنة السيد محمود أحمد جحا قدم فيه الأمر المؤقت في كلمات بلغ عددها ١٩٨ كلمة لم ترد فيها كلمة الربا مرة واحدة وكانت كل مآخذ رئيس اللجنة على الأمر المؤقت هي أن معظم هذه القروض قد استخدمت لاستيراد سلع استهلاكية وهذا ، بالطبع ، أمر لا شأن له بأهداف الأمر المؤقت والتي هي إجازة دفع الفوائد الربوية للبنوك الأجنبية وتعطيل لقوانين "الإسلامية" التي تحرم الربا دون استثناء وما دفع "الإمام" لاصدار هذا الأمر المؤقت إلا أن تلك القوانين لم تترك منفذا أو ذريعة لأحد يتحاور بها قطعية تحريم الفوائد وزاد الأمر ضغثا على إباله فتوى مجلس الافتاء الجازمة فالقانون المقدم أمام المجلس ، إذن قانون قصد منه تعطيل ما أسماه "الإسلاميون" بأحكام الشرع القطعية . ومضى رئيس اللجنة للقول ـ دون أن يفصح ـ بأن هناك "عدداً من الأسئلة لم تتمكن اللجنة من الحصول على إجابة عنها" ناعيا على محافظ بنك السودان عدم حضوره شخصياً لاجتماعات اللجنة بالرغم من أن المحافظ قد أوفد نيابة عنه رئيس الإدارة القانونية ومدير إدارة الجدولة بالبنك للمشاركة في جلسات اللجنة .

ولم ترق تلك المراوغة لرئيس مجلس الشعب السيد عز الدين السيد فانبرى في حديث لا تخلو لهجته من العنف ـ للقول بأن واجب اللجنة هو تقديم رأيها في الموضوع المطروح أمام المجلس بصرف النظر عن حضر اجتماعاتها ومن لم يحضره من خارج المجلس ، وأردف رئيس المجلس القول بأنه إن كان هناك تساؤل فلنطرحه اللجنة أمام المجلس لأن هذا الموضوع هام وليس أمام المجلس إلا واحد من خيارين : قبول القانون أو رفضه كما دعا رئيس المجلس رائد مجلس الشعب ، بوصفه ممثل الحكومة ، للدفاع عن القانون ورائد مجلس الشعب قطب إخواني هو الأستاذ علي عثمان محمد طه زعيم المعارضة الإخوانية في برلمان السودان الحالي فما الذي صنعه "الإسلاميون" أقطابا وتابعين بحسبان ؟ هل وقفوا يتهمون صاحب هذا القانون في مجلس هم أعضاؤه وأصحاب حق في التعبير عن رأيهم من منابره كما اتهموا رجال المالية وبنك السودان بتعطيل شرع الله من منابر المساجد ؟ أم هل وقف واحد منهم ليعيد للأذهان فتوى مجلس الإفتاء ـ ومقرره واحد منهم ـ وهي تلك الفتوى التي قالت بتحريم الفوائد على الديون محلية كانت .أم اجنبية ؟ لم يفعلوا هذا ولا ذاك .

وقف رائد المجلس القطب الإخواني ، وزعيم المعارضة "الإسلامية" في برلمان السودان الحالي ليقول بلسان الدهريين من "عبدة الطاغوت" بأن الموضوع المطروح للنقاش هو اتفاق على جدولة ديون مستحقة لطرف ثالث بصرف النظر عن أوجه صرفها فموضوع التصرف في الديون أمر يخضع للمحاسبة الداخلية بين المجلس والجهاز التنفيذي ثم أضاف مثنياً على جهود مجلس الشعب "المقدرة" في محاولة تبيان ومعرفة مسار استثمار القروض الأجنبية بالسودان كما عزا إنشاء إدارة كاملة ومتخصصة في بنك السودان للقروض الأجنبية إلى « تركيز مجلس الشعب واهتمامه بمجال الاستثمار » علماً بأن هذه الإدارة يعود تاريخ إنشائها إلى

عام ١٩٧٩ عندما أثار الدائنون فى اجتماعات نادى باريس قضية حصر الديون الخارجية مما حدا بوزير المالية بدر الدين سليمان لتعيين مورقان قرينفيلد مستشارا له فى هذا الشأن.

ودعنا نترك مثل هذه المبالغات والمغالطات لنأتى الى لب الموضوع حتم الرائد الذى لا يكذب أهله حديثه بالقول بأن « هذه الجدولة ملزمة لحكومة السودان وقد تم الاتفاق عليها بواسطة الجهات المختصة باعتبارها الصورة المثلى أو الممكنة لسداد ماعلينا من ديون » ثم طلب ، من بعد ، أن يناقش المجلس الأمر المؤقت بهدف إجازته. والسيد الرائد القطب الإخوانى كان يعرف ، حق المعرفة ، قانونى سنة ١٩٨٣ و ١٩٨٤ اللذين يحرمان الربا وكان يعرف - أو يفترض أن يعرف - فتوى مجلس الافتاء التى تقول بحرمة الفائدة على الديون الخارجية وكان يعرف الاتهامات الغليظة التى كان يوجهها "الإسلاميون" ضد المسئولين فى وزارة المالية وبنك السودان بإعاقة شرع الله وبالرغم من هذا ،تم التجاوز لشرع الله هذا لا لأن وحياً قد نزل ليبدل آيات الله ، كما فهموها وأرادوا قسر العباد على فهمها ، وإنما لأن رئيس مجلس الشعب قد خاطبهم بأسلوب أقرب إلى الوعيد لكيما يختاروا بين موقفين والحلال بيّن ، والحرام بيّن ، حسب فهم كل واحد منا لما هو حلال وما هو حرام

وليت النفاق والمراوغة والمسخ لدين الله قد وقف عند هذا الحد واقع الأمر أنه بالرغم من صدور الأمر المؤقت حول الديون الخارجية ، وإقرار مجلس الشعب له فقد ظلت نصوص تحريم الفائدة سارية المفعول على الديون الداخلية وكأن شرع الله يتجزأ وكان المرء يفترض أنه بعد صدور ذلك الأمر المؤقت ستنتهج الدولة "الإسلامية" نهجاً موضوعيا هادئا لمعالجة أمر الفوائد على الديون الداخلية خاصة وقد كان هناك مايشير إلى أن إلغاء فوائد الديون المستحقة للمصارف الداخلية سيقود الى انهيار كل المصارف الوطنية بيد أن الذى شهده السودان فى هذا المجال كان خلطا غريبا ، وتناقضا مريبا خاصة فى فترة حكم الطوارىء

أعلنت حالة الطوارىء فى يوم ٢٩ / ٤ / ١٩٨٤ وتبع ذلك الإعلان إنشاء محاكم الطوارىء وكان "الإمام" النميرى كثيرا مايقول لقضاته ومستشاريه عندما ينقلون إليه أنباء "غزواتهم" فى سبيل الله بقطع يد الجوعى المشردين ، وجلد النساء اللاتى قادتهن الفاقة إلى المتاجرة فى الخمور المحلية كان يقول « أنا عاوز الكبار » كان يقول هذا فى سادية غريبة بالرغم من أن بين هؤلاء الكبار الذين يستحقون القطع ، بموجب قوانين "الإمامة" ،من هم أقرب إلى الإمام ومستشاريه من حبل الوريد إلا أن الربانية ، اتجهوا أول ما اتجهوا إلى رجال الأعمال وليس كل رجال الأعمال بسوءة قيصر ، فمن بينهم الذى يكدس قوت الشعب ، والذى يتاجر برخص الاستيراد ، والذى يفسد الحاكمين ، وبدلا من البحث عن "الكبار" بين هؤلاء اتجه الربانية إلى عملاء المصارف الوطنية المدينين لهذه المصارف وهكذا اعتقل ، بين من اعتقل ، يحيى الروبى ، وأقسر على دفع فوائد ديونه على

البنك التجارى السودانى ، واعتقل عبد الكريم المهدى ـ وهو دبح سمين بكل المعايير ـ ووضع فى الحبس لرفضه دفع الفوائد المستحقة على دينه لبنك الشعب معتمداً فى رفضه هذا على قوانين "الإمامة" التى تحرم الفائدة واعتقل الشيخ صالح العبيد لأن فوائد ديونه لم تسدد وأن حسابه غير متحرك ، والدين ـ فيما نعلم ـ عقد مدنى بين المصرف وعميله وقضايا سداد الديون وتحريك الحسابات قضايا تعنى الطرفين المتعاقدين اكثر مما تعنى الدولة على ان احطر مافي تلك الحملة الشائنة ضد بعض رجال الأعمال هو ان الالتزام بشرع الله ، كما فسره "الصحويون" ، أصبح جريمة يوضع مرتكبها فى الحبس فما حبس بعض هؤلاء إلا لرفضهم سداد فوائد المصارف تطبيقاً للقانون "الصحوى" كان هذا هو التناقض الأول فى قرارات دولة الإمامة حول موضوع الفوائد على الديون الداخلية .

ومضت محاكم الطوارىء فى خلطها الجهول حتى اصدرت واحدة منها حكماً فى التاسع عشر من يوليو ١٩٨٤ على التاجر الهندى لاليت راتنلال شاه بالجلد ٩٠ جلدة ، والسجن لعشر سنوات ، والتجريد من كل أمواله وأضيفت إلى هذه العقوبة ، عند الاستئناف ، غرامة قدرها ٨ ملايين دولار يأتى بها التاجر الهندى من خارج السودان ، فإن عجز يسجن ٢٠ عاما أخرى وكان الحكم الأول على يد قاض من قضاة الطوارىء هو القاضى المكاشفى ، ثم جاء تأييد ذلك الحكم ـ عند الاستئناف ـ على يد نفس القاضى المكاشفى . أى أن المحكمة بعد إصدار حكمها فى المرحلة الابتدائية انعقدت كمحكمة للاستئناف لتؤيد حكمها وتضاعف العقوبة .

إن الذى يعنينا فى تلك القضية إنما هو الجانب المتعلق منها بأخذ الربا ، فقد اتهم التاجر الهندى بمخالفة المادة (١٠) (أ) من لائحة تنظيم التعامل بالنقد الأجنبى لسنة ١٩٧٩ والتى تحرم التعامل الداخلى فى هذا النقد ، إلا عن طريق البنوك المعتمدة والجهات الأخرى المرخص لها كما اتهم الرجل بمخالفة قانون ترخيص الوكلاء التجاريين لسنة ١٩٧٢ والذى يمنع مزاولة الأجنبى لأى عمل تجارى إلا بعد ترخيص من السلطات المختصة وظل المتهم ، كما تقول وثيقة الاتهام ، يمارس عمل الوكالة زهاء العشرين عاما دون ترخيص هذا بجانب تهم أخرى تحت قانون العقوبات (الاحتيال والتزوير) وقانون الثراء الحرام

وتأتى اهمية حكم المحكمة على المتهم بأخذ الربا فيما كان يقرضه لعملائه لأن ذلك الحكم لم يقف عند حد تعزير المتهم بالجلد والسجن والمصادرة بل سعت لأن تجعل من تقاضى الفوائد جريمة جنائية بالرغم من عدم وجود نص فى قانون العقوبات يجرم الربا ، واتكأت المحكمة ، فى حكمها هذا ، على ماتقول به المادة (٣) من قانون أصول الأحكام والذى يبيح للقاضى الحكم بالنص الثابت فى القرآن والسنة إذا لم يوجد نص فى القانون ، واوردت المحكمة ، فى هذا الشأن ، « إن أى تعامل بالربا مرخص به أو غير مرخص يعرض صاحبه للمساءلة الجنائية بنص

القانون والشرع . فالذى نتوقف عنده هنا هو تعبير المساءلة الجنائية ، وهو تعبير ذو محتوى ومفهوم خاص عند العارفين بالقانون .

ولم نقف المحكمة فى عنوانها ، عند هذا الحد بل مضت تجعل من حكمها ذلك درسا للعالمين فالقاضى لم تكفه إذاعة حكمه عبر الصحافة وأجهزة الراديو والتلفزيون بل اتبع هذا لنشر برسالة ، مهرها بتوقيعه يتهدد بها محافظ بنك السودان ، وقد جوت تلك الرسالة حرفا مما جاء فى حكم المحكمة هو على وجه التحديد « إن المحكمة توجه إدارة بنك السودان بإلغاء كل الفوائد الربوية فى البنوك المحلية أو الأجنبية العاملة فى السودان فورا ليواكب التوجه الاسلامى الذى تشهده البلاد ويمكن فى هذه الحالة العمل بالمعاملات الصحيحة والتى يقرها الشرع من المضاربة . والمشاركة والمرابحة » حمل ذلك الوعيد محافظ بنك السودان للجوء إلى "الإمام" الذى ماكان منه إلا أن وجه القاضى بالكف عن مخاطبة الجهات الادارية فى الدولة مخاطبة مدببرة كما كون "الإمام" لجنة برئاسة رئيس القضاء فؤاد الأمين للنظر فى أمر تعامل المصارف بالفوائد ولم تمض بضعة أشهر حتى أصدر رئيس القضاء فى الخامس من يناير ١٩٨٥ منشوره المدنى رقم ٤٠/١٤٠٥ هـ وجاء فى ذلك المنشور أن تحريم الشريعة للربا وقع لانطواء الربا على مفاسد تلحق المجتمع ، وتفسد كيان الجماعة البشرية ، وتهدم التضامن ولهذا فقد نصت المادة ١١٠ من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٨٣ على الا تحكم المحكمة بالفائدة بأى حال من الأحوال ومع هذا فقد أورد المنشور

أولا وفقا للقاعدة الإجرائية العامة والتى تنص على عدم رجعية القوانين ، للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التى وقعت وقائعها قبل صدور القوانين الإسلامية

ثانيا لا يجوز للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التى وقعت وقائعها بعد صدور تلك القوانين .

ثالثا على المحكمة أن توجه البنك بالدخول فى تسويات مع العملاء فى حالة مطالبة البنك بالفوائد عن القضايا اللاحقة لصدور القوانين الإسلامية وفى حالة عدم الاتفاق بين البنك والعميل على المحكمة تحويل الاتفاق إلى إحدى الصيغ الإسلامية المتعارف عليها .

لن تطول وقفتنا فى التعليق على ماحسبته المحكمة تبيانا لحكمة الشرع فى منع الترابى فتحريم الربا والأغلاظ فى الحكم بشأنه لم يكن بسبب عموميات كتلك التى أوردها المنشور إفساد كيان المجموعة ، مفاسد تلحق بالمجتمع ، وإنما كان لسبب واضح لا مجال للاختباء منه وراء العموميات ، تحريم الربا جاء لما فيه من استغلال شنيع استغلال الدائن لحاجة المدين نعم لن تطول وقفتنا مع هذه المراوغة والتى يفضح أساسها ماجاء بعدها فى ذلك المنشور متهالك المعنى والمبنى معاً .

فعندما يقول رئيس القضاء بحوار الفائدة في المعاملات التي تمت قبل صدور القانون فكأنه يريد أن يقول إن شرع الله هذا لم يصبح نافذاً الا بعد صدور قانون وضعي ولو كان هذا هو الحال لتوجب على محاكم "الصحوة" ألا تحد السارق الذي سرق قبل صدور القوانين الحدية ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم وألا ترجم الزاني الذي ارتكب الفاحشة قبل دخول أهل السودان في إسلام "الصحوة" ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم ، بل مالم يفعله رئيس القضاء صاحب المنشور عندما ابتدع تهمة أسماها الشروع في الربى وحكم بموجبها على تاجر معروف في وقائع حدثت قبل صدور القانون الحدي وقد شهدنا - فيما هو اقرب إلى موضوع المنشور - كيف أن محاكم الطوارىء قد أدانت التاجر الهندي وجردته من كل أمواله بموجب وقائع وقعت قبل صدور قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣

ومن الجانب الآخر فإن "الإسلامي" الذي يبيح لنفسه حق تجزئة شرع الله موضوعيا (مثل تحريم الفوائد على الديون الداخلية وإجازتها بالنسبة للديون الخارجية) ، أو تاريخيا (مثل تحريم الفائدة بدءاً من تاريخ معين وتحليلها فيما قبله) من باب الرأفة والإمهال للناس حتى لا تقع عليهم وطأة تكاليف التطبيق الفوري (وهذا تعبير أوردته في عام ١٩٧٨ لجنة الدكتور الترابي المسماة بلجنة إعادة النظر في القوانين حتى توافق الشريعة الإسلامية) لتبرير به التدرج في حد الشرب وحد السرقة فكيف يتأتى ، إذن ، لمن يبيح لنفسه تعطيل الحدود القطعية حتى يهيىء لتطبيقها مناخاً صالحا أن يقول بأن من ينادي بنفس الرأي حول أحكام قطعية اسلامية كافر مرجىء زنديق ؟ وماهو الذي يجعل من سبتمبر ١٩٨٣ أو ابريل ١٩٨٤ (العامين اللذين صدرت فيهما القوانين المنسوبة للإسلام) ماهو الذي يجعل من هذين التاريخين التاريخ المعين لبدء تطبيق "الشرع" ولا يجعل عام ٢٠٠٠ هو ذلك التاريخ المعين إن كان هناك من يدعو للتدرج - على سبيل المثال - حتى ذلك التاريخ نقول هذا لكشف التهالك المنطقي عند هؤلاء المجتهدة بزعمهم .

إن شرع الله لا يتجزأ لا من الناحية التاريخية ، ولا من الناحية الموضوعية فإن كان الذي جاء به "الصحويون" في قوانين سبتمبر هو شرع الله حقا فإن مناهضة ذلك الشرع لم تجيء من الذين أنكروا مشروعية هذه القوانين أساسا وإنما جاءت من دعاته وحماته من صاغ منهم تلك القوانين ، ومن طبقها في المحاكم ومن وقف في المنابر خطيباً يدعو لها ، ومن تهدد الناس بالجهاد إن أقدموا على المساس بها فهؤلاء جميعا قد قبلوا التجاوز المريب لهذه الأحكام ونقول تجاوزا مريباً لأنه جاء بمقتضى صرورات السياسة الدهرية . فقد قبل التجاوز صناع القانون وهم يشهدون "الإمام" يخرق هذا القانون على مرأى منهم ، وقبله الفقهاء المفتون وهم يبصرون "الإمام" يدوس على فتاواهم بازدراء عريب ، وقبله الأئمة الخطباء من بعد أن أوسعوا من أسموهم بحماة الاقتصاد الربوي سبابا وإهانة .

ثم نجيء من بعد لثالثة الأثافي في منشور رئيس القضاء (البند الثالث) ويكاد ذلك النص يلغي النص الذي سبقه . ففي الوقت الذي يحرم فيه المنشور الحكم بالفائدة إن وقعت بعد صدور القوانين (البند الثاني) ، يذهب المنشور لتوجيه البنوك بالوصول إلى تسويات مع عملائها في حالة مطالبة البنوك بالفوائد . وفي حالة العجز عن الوصول الى اتفاق توجه البنوك بتحويل الاتفاق إلى صيغة إسلامية مثل المضاربة والمرابحة . فإن كان حكم الفائدة في الشرع هو التحريم فلا مجال لتسوية ، او وساطة من محكمة . وواقع الأمر ان الذي يسعى له المنشور هو إيجاد المخارج للبنوك حتى تحل لها الفائدة بأسلوب مرآوغ . بل وإن تربى على تلك الفائده إذ أن عائد المرابحة والمضاربة ـ بالنسبة للبنوك ـ يفوق كثيرا عائد الفائدة . ولهذا فقد دخل في رحاب الإسلام "الإخواني" حتى بنك سيتى كورب الأمريكي وهو سعيد بهذا الفضل والمنة . ولعل هذا هو الذي دفعنا للوقفة القصيرة في مقدمة هذا الموضوع ونحن نشير إلى تجافي المنشور الإشارة للحكمة الحقيقية في **تحريم الربا الا وهي استغلال الدائن لحاجة المدين .**

وحقيقة الأمر أن رئيس القضاء ما كان ليتحايل على أحكام الشرع لولا ضرورات السياسة الدهرية . تماما كما حملت تلك الضرورات رائد مجلس الشعب لتجاوز نفس الأحكام وهو يدعو لإقرار قانون يحل الربا ، أي الفوائد على الديون الخارجية . فقد تبين لرئيس القضاء عقب الاجتماع المشهود مع الإمام النميري أن المصارف السودانية ستفقد مبلغا قدره ٤٠٠ مليون جنيه هي جملة الفوائد المستحقة لتلك المصارف في نهاية عام ١٩٨٤ من كافة عملائها . وقد كشف هذه المعلومة للرئيس "الإمام" محافظ بنك السودان وأضاف بأن خسارة كهذه قد تقود إلى إنهيار كل المصارف الوطنية . والمعلومة التي نحن بصددها حقيقة اقتصادية ذات ابعاد سياسية ولا شأن لها بمقولات الشرع حول الربا ، ولا بأحكام قانوني ١٩٨٣ و ١٩٨٤ الحازمة حول تعاطي الفوائد . وحتى إن افترضنا أن في الشرع بابا يسمى باب الضرورة فإن فقهاء السودان الدين يعتد بهم النظام قد سدوا هذا الباب بموجب فتوى مجلس الإفتاء . فتوجيه رئيس القضاء الذي يتجاوز به "الشرع" وفق فهم "الإسلاميين" للشرع ، ويتجاوز به القانون ، توجيه أملته **ضرورات السياسة كما حددها "الإمام" النميري .**

.. وفي الختام

هذه تجربة أخرى من تجارب العهد "النصحوي" التجربة الاقتصادية . فكما شهدنا قصور الاجتهاد في تشريع القوانين ، وشهدنا إفلاس الفكر في صياغة الدساتير نشهدهما أيضا في صياغة الاقتصاد . وكما لمسنا النفاق يتجلى في الدعوة للتعبير الحضاري عن الإسلام في ذات الوقت الذي يتعايش فيه هؤلاء الدعاة مع أيفاع مشعوذين يقررون في كل أمور الدين والدنيا ، ويبايعون "إماما" لا يقرر في اموره إلا بالرقى والتمائم ومع هذا حسبوه "حامي البيضة" لمستاد

ايضا فى الاقتصاد ، فالمؤسسات المالية التى نسبت للإسلام كانت وسائط استغلال اكثر منها ادوات تنمية وتطوير ، أو مرافق عدل وإحسان ، والكيان النظرى الاقتصادى التقليدى للإسلام ، الذى كان ينبغى أن يستنبط منه المجتهدون الأحكام التي توافق واقع عصرهم أصبح هو الشرع . إذ عجز المجتهدة المحدثون عن تاصيله فى الواقع الذى يعيشون ، خاصة وقد وقف اجتهادهم العقلى عند أفكار فقهاء العصر العباسي ، بل وعند تعبيراتهم التي لم تعد تعنى شيئا لأهل زماننا . وتجارب الإنسانية التى انتقلت بالإنسان من عوالم التخلف الى مدارج الرقى بصورة لا ينكرها إلا مكابر ترفض ـ لا لتعارضها مع مبادىء الإسلام الهادية ـ إن فهمناها فهما متحررا ـ ولكن لأنها لا تعطى هؤلاء الفقهاء والمجتهدة التميز الذى يريدون فلكيما يكون الاقتصاد إسلاميا لابد له من أن يخاطب الناس بلغة الحقة وبنت لبون باعتبارها اللغة التى يفهمها هؤلاء الفقهاء . وكأنما كتب على أمة الإسلام ان يدبر امرها رجال مازالوا يعيشون في غياهب العصر الأيوبى

خاتمة

« فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون » (الاعراف ١٦٩)

في نهاية هذا الكتاب نصل الى [illegible] ثلاثة حقائق هي الاساس على امكانية [illegible] تجربة التنظير الاسلامية . واول هذه الاسس هو محاصرة الهوس المحموم والتسويق الدعائي ، لانها الفكرة [illegible] الناس من [illegible] عنه [illegible] الهوس والتسويق [illegible] . وثاني الاسس هو تحليل ظاهرة الصحوة الاسلامية [illegible] كرد فعل عاطفي لمشاعر الاحباط والاذلال والقهر [illegible] ترجمتها الى ما هو اكثر من [illegible] Wishful thinking [illegible] التاريخي والاجتماعي وقدرة خلاقة على الاجتهاد [illegible] في احكام الدين الاصولية لا النقل الحرفي لاحكام الماضي ، او استنزال التشريع المعاصر من واقع الموضوعي وحصره في واقع العصر العباسي . وثالث الاسس هو تعرية الدعوة الكاذبة المضللة بان الذي كان يدور في [illegible] هو [illegible] يقدمه لأمة المسلمين لكيما تقتفي اثره . وقد حرصت على ان [illegible] ان حضارة الاسلام اوسع من ان يستوعبها الفقه وان واقع الانسان المعاصر اكبر من ان تحتويه

الزواجر والنواهي . والزواجر والنواهي هي كل ما جاءت به من جديد دعاة « التحضير » الاسلامي . في نفس الوقت الذي اعتبروا فيه كل مكاسب الانسان الحضاري جاهلية وطاغوتا . كما انكروا أن يكون لأي مجتمع غير إسلامي به قيم أو معايير أخلاقية

ولأجل هذا فقد ذهبنا إلى بحث مطول ، دون أن ندعي استيفاء الامر حقه ، حول المبادىء الأصولية للإسلام التي يجب أن يستلهمها المشرع الوضعي في صياغة القوانين ، ووضع الدساتير ، وإرساء قواعد الحكم ، وانتهاج السياسات الاقتصادية . كما ذهبنا في غير قليل من التفصيل الى توضيح كنه الحضارة الاسلامية وتبيان طبيعتها كرافد من روافد الحضارة الإنسانية ، أو كما سماها الاستاذ احمد أمين كمرفق مياه يغترف منه الناس جميعا . ومن بين هؤلاء المغترفين أحيانا « الصحويون » . فالفارق بيننا وبينهم هو أنهم لايعترفون من هذه الحضارة عبر نتاجها الذي يستهلكون . إن الذي يتحدث عن رسالة حضارية إسلامية جديدة عليه أن يسأل نفسه سؤالا محددا : عليه أن يسأل إن كان منهجه « الاسلامي » المزعوم هذا سيخرج المسلمين من التخلف . وعليه أن يسألها وقد ادعى لنفسه دورا حضاريا إنسانيا شاملا - في أي وجه من الوجوه سيكون هذا المنهج بديلا للمناهج التي سلكتها الإنسانية فانتهت بها الى ما نشهده من تقدم . فنتاج الحضارة الإنسانية ليس هو فقط آلات الدمار ، وسلع الاستهلاك ، إنما هو أيضا الجرار ، والبذور المحسنة ، وزراعة الأعضاء في جسم الإنسان ، وعلاج الملاريا ، والبلهارسيا ، والإنكلستوما .

ومن المؤسف حقا ، ونحن نتحدث عن العجز الفكري الكامل لهؤلاء الدعاة ، أن نستشهد بأوروبي أدرك جوهر الإسلام وهو حديث عهد به . ألا وهو روجيه جارودي الفيلسوف الفرنسي الماركسي الذي هداه الله قبل عامين الى الإسلام . تحدث جارودي لجريدة المدينة السعودية (١٤/١٢/١٩٨٢) عن المنهج لابد عن الذي سلكه قدامى الفقهاء لحل المشاكل التي مرت بهم بالاجتهاد في تفسير الوحي الإلهي ثم مضى يقول : « بعد عشرة قرون تراكمت وتوسعت الشروح وشروح الشروح الى درجة أنها أصبحت حاجزا بين المؤمن وبين النصوص التي وضعتها الشريعة وفيما بعد . وقد انتهى بنا الامر الى ترديد هذه الشروح والتعليق عليها بدلا من التفكير في مشاكل الساعة على ضوء القرآن الكريم والسنة . إن قراءة القرآن في حد ذاتها قد شابها الغموض والتعقيد تحت ضغط ألف عام من التأويل بينما نستعيد هذه القراءة بصفائها وشجاعتها ومطابقتها الدائمة للعصر بالاحتكاك بالواقع الملموس » .

وكان مسعى الفيلسوف حديث العهد بالاسلام هو أن يوضح أن تدخل الله في حياة البشر تدخل ذو طابع تاريخي ، أي تدخل يتجلى بدقته في طابعه

التاريخى ولذا مضى للقول بأن « القرآن يبين لنا الغاية الأبدية ، الصراط المستقيم ، ثم يترك للإنسان خليفة الله في الأرض مسئولية البحث في كل عصر عن الأسباب التاريخية لبلوغ هذه الغاية الأبدية وهذا يتطلب ـ عكس عن محاولة حصر الاجتهاد في فئة قليلة معينة ـ ألا نقرأ القرآن بعيون الموتى مهما كان هؤلاء الموتى مشهورين ، إذ لا يستطيع أكثر فقهاء العصرين الأموى والعباسى ومتكلميهم أن يحلوا محلنا في إيجاد الحلول لمشاكلنا » وأسمى جارودى منهجه هذا بالعودة إلى « حركية الإسلام في أسسه الأولى ، والتي تتمثل في الوحدة بين المبادىء الخالدة للرسالة والتطبيق الحي لها بشكل يتجدد خلقه على الدوام ».

إن الذى يقرأ هذا التحليل البديع لمفهوم الاجتهاد والفقه الإسلامى يدرك لماذا تميز الفقه الإسلامي ومن تميز هذا الفقه لا لأن الفقهاء والمجتهدة ، كأولئك الذين شهدنا في سودان « الصحوة » ظلوا يعيشون بعقولهم خارج إطار التاريخ ولهذا تشوهت كل أفكارهم عند مولدها وتصورت كل آرائهم في مخاض التعبير عنها فما خرج منهم لا انحرف المنبت يستبينون به فهم كتاب الله وفهم سنن نبيه وإن أبدع جارودى حديث العهد بالإسلام في تصويره لرسالة الإسلام الحضارية فلأنه حكيم يدرك شمولية الحكمة ، ولأنه مؤرخ يعرف أن المجتمعات الإنسانية لا تختزل من واقعها التاريخى ـ فالتاريخ حقيقة موضوعية ـ ولأنه عالم عقلانى يعرف تجريد الذات من الموضوع ولا يخلط بين الفهم ولذا فقد كان في مقدور جارودى أن يتكشف جوانب الفساد في الحضارة المعاصرة وهي حضارته ، دون أن ينكر إنجازاتها أو يرمى كل جوانبها بالتفسخ وبنفس القدر كان في مقدوره ، بسبب من عقلانيته وموضوعيته ، أن يدرك ما في الإسلام من عناصر قوة ، وهو ليس بدينه الذى نشأ عليه ، لأنه نفذ ببصيرته إلى ماوراء ركام الشروح عبر القرون.

ومع كل هذا العجز الفكرى « للصحويين » عرالت مظاهر الإرهاب الفكرى تزداد ، ونقول إن من حق « الإسلاميين » ، كما هو من حق غيرهم ، أن ينشروا بأفكارهم حول الإسلام كما أن من واجبهم ، بل حقهم على أنفسهم ، أن يعترفوا بحق الآخرين في الدعوة لأفكارهم حول الإسلام ، وليس هذا لأن اختلاف الأئمة رحمة فحسب بل ولأن هؤلاء الإسلاميين بنفسهم قد قالوا في مذكرتهم التاريخية حول الأسس المرجحة لقيام دستور إسلامى في عام ١٩٦٨ ما يلى « يحث الإسلام على الاجتهاد في الرأى بجمهور المجتمع ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسى أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى » (الفقرة ٩) ولاشك في أن « الإسلاميين » قد نسوا كل ذلك في عام ١٩٨٤ بعد أن سال ماء كثير تحت الجسر وبعد أن ظنوا أن الأرض قد دانت لهم بفضل جهد « الإمام » النميرى في إسكات صوت كل منافس لهم إما بالسجن ، أو القتل ، أو التشهير ولكن إن كان الناس قد حسبوا أن تحسر « الإسلاميين » على خصومهم في عهد النميرى كان

استغلالا لكسب طرفي فإنهم لايجدون مبررا و حدا لهذا التجاسر بعد معركة تلك التجربة النميرية للحد الذى أخذ « الإسلاميون » أنفسهم يتبرأون منها . ومن بعد أن ارتضى الناس الصراع الفكرى لمفتوح شريعة ومنهاجا فى العمل السياسى ولذا فعندما يتحدث الدكتور الترابي ويقول ، فيما نقلت الصحف ، بأن أهل السودان ينقسمون إلى طائفتين ، هما المسلمون (أى من تبعه) وغير المسلمين (أى من خالفه) يحق للناس أن يتوجسوا خيفة من أهداف هؤلاء . فمن بين المسلمين « غير المسلمين » هؤلاء كثر يتقون الله حق تقاته ولايسعون فيما يعملون إلا لمرضاته . ومع هذا فإن نفوس هؤلاء المسلمين سودنها كثيرا غلواء « الإسلاميين » كما يؤمها هوسهم . وأى إبداء أشد من تصنيف أهل السودان إلى مسلمين ومسلمين « غير مسلمين » ؟ أو من تهم التكفير التى يطلقها « الإسلاميون » من كل حدب وصوب على كل منكر لدعواهم أو مستنكر لفعالهم ؟ وما كل هذا إن لم يكن هو الابتزاز والإرهاب الفكرى الذى يجب أن يفضح ويحاصر ؟ .

وقد أوضحنا ، فى أكثر من موضع من هذا الكتاب ، بأن اتهامات التكفير هذه كانت دوما هى تعبير عن القصور الفكرى ، و العبرة المهيبة بين الفقهاء - إن جاز التعبير - أو الظن الباطل بأن فى العلم نهايته . ولو أخذنا بصحة تهم التكفير هذه لما نجا من الكفر إمام واحد من قدامى الفقهاء ، أو ولى واحد من كبار المتصوفة . فابن حنبل كافر عند المعتزلة . والباقلانى كافر عند ابن حزم ، والمعتزلة كفار عند الأشعرية ، والبصرى كافر عند الحنابلة ، ومحيى الدين بن عربى كافر عند العز بن عبد السلام إلى غير هؤلاء ممن أسلفنا الإشارة إليهم ولهذا فإن الذى يلم بتطور الصراع الفكرى فى الإسلام لن يأبه كثيرا لاتهامات التكفير هذه ، ويجب ألا تحرك فيه ساكنا . إلا أن الذى يحزن فى مثل هذا اللون من المقارعة هو وقوعها فى هذا العصر والزمان من أناس يدعون الانتساب لهذا العصر . ويحسبون أن لهم رسالة حضارية تمتد خارج حدود أوطانهم . فأحاديث الكفر ، والزندقة ، والتجديف هذه عندما تتردد فى زمان تطورت فيه المعارف ، وتعددت مناهج البحث والاستقصاء ، واستطاع الإنسان فيه أن يسبر أغوار الطبيعة بصورة لم يعرفها المجتمع الإنسانى من قبل لاتنبىء إلا عن ما نسميه بالغيبوبة الحضارية . بل إنها تكشف عن الهوة السحيقة التى تفصل بين أناس انحدروا من عصور الأيوبيين والمماليك وبين عالم يتطلع بالفكر والإنجاز العلمى إلى ما وراء الألف الثالثة بعد ميلاد المسيح . إن الفرق الذى تفصل بين هذه المخلوقات الأسطورية وبين الإسلاميين يكمن فى عهد يركض نحاو سركب حضارة العصر ، أسماه « الإسلاميون » بالحضانة ولم يسموه . فكدهم ما ستهلكون من نتاجها المادى دون أن يضيفوا لها شيئا .

إن إدانة المسلمين « غير المسلمين » لجماعة الصحوة لاتقوم فقط على ما أخذوه على تلك الجماعة من قصور فكرى و إنما ترتكز أيضا على ممارساتهم فترة

حكم عاشوها ، وممارسات شهدوها ، وتفسيرات لأحكام الإسلام قرأوها ولهذا فقد جنوا على أنفسهم وعلى بلادهم من هؤلاء الملوثين . وقد تعرضت في عديد الفصول من هذا الكتاب إلى نماذج من هذه التجارب والممارسات ، والأحكام التي يحاول « الإسلاميون » التبرؤ منها اليوم وهناك فرق كبير بين أن يراجع المرء موقفه مراجعة موضوعية وبين أن يجنح إلى تزوير التاريخ فلننظر مثلاً إلى حديث الدكتور الترابي في التاسع والعشرين من يناير ١٩٨٦ للمجلة وهو يقول لقد « صالحنا النميري بسبب ما رأى من بأسنا (أي بأس الإخوان المسلمين) في حركة يوليو وكنا ندري بالضبط ماذا نريد منه (المصالحة) ولم نكن نعول على التعامل ولم نكن نرجو منه شيئا . ولكن كنا نعول على بناء حركة إسلامية واسعة المدى ونحاول أن نتقي ما يستفزه من مظهر سياسي سافر فهو يريد السلطة اليوم وغدا ونحن نريد وراثة المستقبل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للأمة » ثم ذهب الترابي للحديث عن دور الإخوان المسلمين في تعبئة الجماهير في الريف والقبائل وبين القطاع الحديث ، كما تحدث عن إنشاء مصرف لا من أجل المال بل من أجل تضييق ما أسماه بـ « نصرانية » وتوفير الخدمات للجنوب ، والناس - فيما قال - غافلون وذهب الدكتور الترابي من بعد ليقول بأنه عندما رأى النميري نجاحنا حاول أن يسرق شعارنا (حوار مع نورا فاخوري ومحمد أحمد هشام) ولنقف أولا عند مغالطة الدكتور في الحديث عن الناس فأهل السودان أجمعون ، ونحن منهم يعرفون من هم أهل هذا الناس ومن هم وقوده ومن هم قادته الذين كان يسعى النميري لكسبهم أو تحييدهم وهل السودان أجمعون يعرفون من هم [illegible] كان يلوذ الإخوان يومذاك بحماهم ويصطفون خلفهم اصطفاف الجند وراء القائد ومن هؤلاء من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ومدعاة هذه الوقفة الأولى هي [illegible] بسبب البعض وجهله البعض الآخر ، فإن [illegible] بجهله ويتناساه هو الدكتور الترابي [illegible] ونشير هنا إلى المذكرة حول استراتيجية الإخوان المسلمين والتي خرج بها الدكتور عند اعتقاله في مطلع السبعينات [illegible] الدكتور المرشد يسعى يومذاك لأن يحمل الإخوان المسلمين على الانخراط في الجبهة التي كان يقودها السيد الصادق المهدي والمرحوم الشريف حسين الهندي وقد جاء في تلك المذكرة التحليلية للوضع السياسي القائم في السودان - فهي مذكرة تنظيم سياسي يسعى للسلطة لا حركة إسلامية تعمل على غرس أفكار الإسلام - إن الإخوان سيكسبون كتنظيم من هذا الانخراط أكثر مما يخسرون وأشارت المذكرة إلى أن ضربات النظام لن تقع عليهم وحدهم ، بل سيكونون أقل المتضررين منها وهو يضرب المثل بأحداث شعبان فحسب رؤيته أن أحداث شعبان كلها كانت من صنع الإخوان . ومع هذا فقد توجهت ضربات النظام للاتحاديين باعتبارهما مدبري تلك الأحداث كما أشارت المذكرة إلى أن انخراط تنظيم الإخوان مع الطائفتين الدينيتين يتيح للإخوان فرصة لتقويضهم من الداخل باعتبار أن « الدائرتين » - كما أسماهما (ويشير إلى دائرة الميرغني ودائرة المهدي) - هما مؤسستان

اقتصاديتان سياسيتان وبتصعيد شعارات الاسلام الثورية من حل المستضعفين يمكن للاخوان في نفس الوقت إضعاف القاعدة الاقتصادية للدائريين و « السرايدة » عليهما باشعارات الإسلامية فهل هو فهم « الاخوان » يومذاك للعمل الجبهوي في مذكرة حالها ترقد اليوم في اضابير واحده من جهرة الامن إلا أن لحوقها مايلحق بمثل هذه الوثائق الدامغة خاصة عندما تختلط الامور وتتيه بالناس المسالك عما هو معنى المعالاة والاستطالة حول تاريخ هذه الاحداث ووثائقه – وإن أبيدت – مازالت حقائقها في اذهان من اطلع عليها من الاحياء.

وعلى كل فليست هذه هي المغالطة الكبرى التي نريد الوقوف عندها في هذا الحديث الذي تحدث فيه الدكتور وكتبه وريث الارض في السودان المغالطة الكبرى نشهدها عندما نقارن مقال الدكتور حول النميري لمجلة الشراع بنوراً مع حديث اخر لصحفي في نفس الدار التي تنتمي لها نور وقد سرت فيما قبل لثنائية الدكتور الترابي مع عادل صلاحي في الشرق الاوسط وإليها نعود لنقل مع الحديث الاول منه قوله « لقد كان للإخوان المسلمين فضل ولكل الذين عملوا في جبهات الدعوة للاسلام او الدستور الاسلامي ولكل الذين نشطوا في مجال النشاط الاسلامي العام – فضل في أن هدوا مسرح الحياة السودانية العامة وطهروا البلاد من الفكر السياسي اللاديني غربيا كان او شيوعيا . كل هؤلاء اسهموا في تيار المرحلة الاخيرة وعلى رأسهم الاخ الرئيس جعفر نميري الذي كان لمبادراته وقناعاته الشخصية دور كبير في قيادة التيار الإسلامي الحديث وفي إيقاظ الوعي الإسلامي إذ طرح على صعيد الدعوة العامة المنهج الإسلامي لسنوات سوية فابدتها الاجهزة التشريعية وتجاوبت معها الجماهير فليس للاخوان المسلمين موضع بعينه » اما في الحديث الثاني مع عادل صلاحي فقد تحدث الدكتور عن توجه النميري بعد انحسار التيارات شبه الشيوعية « فقال » كان الاخ الرئيس من تلقاء ذاته قد بدأ يظهر وجهه الاسلامي ، وفطرته المسلمة ونشهد الطريق يتمدد ليتحول نهج الحركة الإسلامية عن نهج المحابهة والصراع ومضى ليقول إنه عندما أريقت الخمور استنار الناس صدق هذه التجربة ، ولانهم كانوا يعلمون خاصة شأن الاخ الرئيس يعلمون انه رجل قد امن بالفعل ولايتخذ الاسلام ذريعة للكسب السياسي » فأي إسلام هذا الذي يبيح للرجل أن يقول الشيء وضده الشيء دون أن نرمش له عين ؟ وكيف نستقيم أن يكون النميري حسب حديث الدكتور لعادل صلاحي . هو صاحب المبادرة وصاحب الدور الكبير في قيادة التيار الإسلامي وإيقاظ الوعي به ، وصاحب القوانين التي ليس للاخوان موضع فيها بل هو الرجل الذي امن بالفعل ولم يتخذ الدين ذريعة للكسب السياسي ثم يصبح بعد سقوطه هو الرجل الذي لم يرد بالدين شيئا غير السلطة اليوم وغدا فالسيد الدكتور إما أن يكون صادقا في مقالته الاولى ، وهو بهذا كاذب في الثانية ومتجنيا على النميري تجنيا لايجدر أن يوصم به مسلم لانه نحن على « قائد التيار الإسلامي ، وموقظ الوعي ، والرجل الذي اتقى الله حق تقاته اذ لم يرد بالدين عرض الدنيا » وإما انه صادق في الثانية وكاذب في الأولى عملا بحكمة الشاعر

«والناس من يلق خيرا قائلون له ما يشتهي ... » وهذا ، وايم الحق ، هو النفاق المحض . وحكم المنافقين في الإسلام حكم صارم .

ومع هذا التناقض الفصاح يصبح الاستعلاء العريب الذي تنم عنه مقالات الدكتور أمرا عجبا . وأي استعلاء أكبر من الحديث عن تطهير البلاد من الفكر السياسي الغربي والشيوعي ودعاة هذا الفكر ما زالوا أحياء يجابهون الإخوان في كل معترك . أو الحديث عن تضييق النظريات الاقتصادية الدخيلة وما جنى السودان من تلك النظريات إلا تكديس المال عند بعض من « الصحويين » . أو الحديث عن "نفق الخدمات للجنوب والناس غافلون" في الوقت الذي لم يعان فيه هذا الجنوب مثل معاناته إبان عهد الصحوة النميرية التي ما زاد بها الإمام « غير وجه الله » . إن مثل هذه المغالاة في الأحكام ، والإسراف في الاستعلاء ، والتزوير في التاريخ لا تزال صناعة أحياء تكشف عن استهتار بالغ بعقول الناس لا يجوز أن يصدر من أصحاب الرسالات . ومن يحسبون أنهم أصحاب رسالات . ومن بين ضروب الاستهتار أيضا دعوى « الإسلاميين » بأنهم يسعون اليوم لخلق مجتمع مدينة الرسول في السودان باعتبارها « المدينة الفاضلة » في الدولة الإسلامية . وحقا كانت دولة المدينة هي المجتمع المثالي في تاريخ الإسلام وقد أتيحت « للإسلاميين » فرصة العمر لإقامة مدينة فاضلة في السودان إلا أنهم لم يقدموا فيها ، من الناحية النظرية ، إلا ما شهدنا من قوانين متهالكة . وفكر منكوس كما لم يقدموا فيها ، من الناحية العملية ، إلا مؤسسات ظالمة . ومتكأ مخصوصا . وقد دفع « الإسلاميون » عن كل هذه الأفكار والمؤسسات جميع بالنفس والنفيس مما أوردنا ذكره مرة في الفصول السابقة . إن الحديث عن مدينة الرسول ليس هو إلا قرية جديدة تضاف إلى القرى التي ظل يسمعها الناس منذ عام ١٩٦٨ . وبهذا ، ولكي لا يسدر القوم في دعواهم الكاذبة نحاول في أكثر من موقع تصحيح الحكم في دولة المدينة لنقارنها بمجتمع « المدينة الفاضلة » التي أقامها « الصحويون » . وكانت رموزها هي « سحابة كومر » و « جبل المصباح » و « بنو محمود » و « بنك الإمام » « مجدد المائة الخامسة عشرة في محراب سبله تحت العقير إليه تعالى عدنان خاشقجي » . فالمدينة ليست هي الرمل . والنخل والحصى . المدينة هي رجالها ، المدينة هي قيم رجالها . فأول ما تميز به رجال المدينة هو العزوف عن الدنيا « واعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما » (٢٠ الحديد) كان هذا هو شعار رجال دولة المدينة وبهذا فقد بنى لدنيا مؤسس هذه الدولة وهو يقول « إنما مثلي ومثل الدنيا كمثل راكب قال في ظل شجرة في يوم صائف ثم راح وتركها » . فأين من هذا من يجمع المال ويبتني الدور ، ويباهي بالمراكب ويفاخر بالولدان . ويحج إلى ضفاف بحيرة ليمان أكثر من حجيجه إلى مكة . ففي ضفاف بحيرة ليمان ترقد « المصارف الإسلامية » . وإن كنا قد أفردنا فصلا كاملا للاقتصاد في الإسلام فقد حملت على ذلك أسباب ثلاثة . أولها هو

تبيان المبادىء الأصولية التى تحكم مسار الاقتصاد فى الإسلام والتجارب التاريخية العظيمة التى استهدت بهذه المبادىء فى عهد المدينة الزاهر والاجتهاد الفقهى المستنير لترجمة هذه المبادىء . والسبب الثانى هو كشف القصور الفكرى ، والادعاء الجاهل الذى يتجلى فى ترجمة هذه المبادىء ونقل تلك التجارب لتطبيقها على المجتمع المعاصر بصورة لاتقود إلا إلى الإرباك والهلاك أما السبب الثالث فهو فضح وجود الاستغلال والتهالك على الدنيا التى صاحبت هذه التجارب المنسوبة ظلما للإسلام . فالاقتصاد الإسلامى المزعوم لم يخرج منه الناس بغير خيوط الغنى الفاحش فى بحر من الفقر والعوز . والمخمصة والمسغبة إن الناس قد يقبلون على مضض زخرف الاغنياء الذى يثرى فاحش الثراء فى الوقت الذى يتضور فيه الناس جوعا من حوله ، ويحسبون تضوره تصورا فى الحس الاجتماعى إلا أن ذلك يستحيل أن يصبح الرسالات بين أحد فليس يرتضى أصحاب الرسالات هؤلاء من أحكام دين يقول رسوله الكريم « إذا بات أحد جائعا فلا مال لأحد » .

ولم نقف فى مقالاتنا تلك عند « الإسلاميين » السياسيين ممن تعرضنا ، هنا وهناك ، لأساتذتنا الفقهاء الذين اندفعوا فى حماس ومثل يبررون البدع والأباطيل وكان الناس يترجون من هؤلاء العلماء أن ينهضوا لدرء الباطل وكشف الزيف ، وحماية الإسلام من زيغ الأدعياء ، وضلال المسعودين . ولم يدفعنا إلى القسوة فى بعض الأحكام على هؤلاء الرجال غل أو تحامل وإنما كانوا لأنفسهم ظالمين من ظلموا أنفسهم مرتين : ظلموها أولا بصمتهم وإدهانهم على البدع التى ارتكبها النميرى باسم الدين وتجاسر بعضهم للدفاع عنها وتبريرها . وفى الحديث عن ابن عباس « أو قلت يارسول الله تخسف الأرض وفيها الصالحون ؟ قال نعم بادهانهم وسكوتهم عن أهل المعاصى » . وظلموها ثانيا بتصديهم للفتوى فى قضايا هم غير مؤهلين تأهيلا للافتاء فيها مثل قضايا الاقتصاد والدستور والإدارة . فالمعارف الاقتصادية والدستورية والإدارية علوم كسبية لاينالها المرء بالوحى ولاينالها بالعلم اللدنى ، وإنما ينالها بالدراسة . ولاتثريب على الاقتصادى المسلم إن تفقه فى علوم دينية بكيفية يكسب بها اقتصادياته عمقا إسلاميا ، كما لاتثريب على الفقيه المسلم إن درس علم الاقتصاد حتى يصدر فيما يتحدث عنه عن علم ودراية . وعندئذ لايقعر الفقيه هذا فلا يلوس إلا نفسه إن فتن الناس فى أحكامهم على اجتهاده ، خاصة إن قادت هذه الاجتهادات إلى ضرر بمصالح العباد .

وفى سبيل إزالة لحساب الكثيف الذى اكتنف حقائق التاريخ ارتأينا أن نخصص فصلا لتاريخ الإسلام فى السودان ، ولن ندعى أن مثل هذا الموضوع المتشابك يمكن أن يوفيه المرء حقه فى بضع عشرات من الصفحات ، كما لن ندعى أن المسئولية عن ذلك التشويش تقع على عاتق « الإسلاميين » وحدهم ، فقد

شاركهم فيها كثير بدفعهم الاستعلاء العرقي او الافتراضات الايديولوجية إلا ان مسئولية « الاسلاميين » اكبر إذ ذهبوا في قسرهم حقائق التاريخ والأنثروبولوجيا الثقافية على اخر صابهم تلك التي الدعوة بتمزيق الامة ، واستعداء المواطن على المواطن بالقدر الذي ادى بالدين وفتح الباب لنكء الجراح المندملة . وقد اشرنا عمداً بما سمي بالصراع القبلي بين النوبة والبني عامر في بورت سودان كنموذج بما يمكن ان تقود اليه مثل هذا الهوس الديني والنوبة السياسية

وعل « الاسلاميين » يسائلون نفسهم عن بعض الوقائع التي كانوا ضحاياها على ايامنا هذه علهم يسائلون أنفسهم عن لماذا كان اهل جوبا ، ابعد مناطق السودان عن المسلمين يتعايشون مع رجل مثل الشيخ سمساعة في الستينيات ويصعونه في حدقات عيونهم وهو الداعية الإسلامي وإمام المسجد ؟ ثم يسائلونهم عن الذي حدا باهلي ، واو ، اقرب مناطق الجنوب للمسلمين ، إلى حمل الدكتور الترابي داعية « البعث الإسلامي » في الثمانينيات لان يلوذ بحمى الجيش ثم يولي فراراً من المدينة ؟ وعلهم يسائلون نفسهم عن الذي جعل اهل جبال النوبة يحتضنون في الخمسينيات رجلاً مثل الشيخ محمد الامين القرشي الذي كان يجوب بحادهم ووهادهم وترفقه رجل منهم هو كنده كربوس في الوقت الذي اضطر فيه « مجاهد الثمانينيات » الدكتور الترابي لان يستنجد برجال الامن حتى يوفروا له سبيل الخروج من مدن الجبال بعد ان تلقاه اهلها باللافتات الطاردة . وكانت لافتاتهم هي « المعوقون من ضحايا محاكم الطوارئ » ، وهي نفس المحاكم التي قال عنها الدكتور انها اقرب شيء الى قضاء الاسلام ؟ اولا يرى الدكتور في كل هذا ان اسلام ذلك الذي تأباه اهل الجنوب والغرب ، بل اكثر اهل الشمال ، بالرغم من حسابات الدكتور حول تأييد اهل الجنوب واحتمال لحركته التي يبدو انها تعتمد على وصول الاستسلام للصدقات وحداوي القروض للحرفيين الملتزمين اكثر مما تعتمد على القراءة الموضوعية للواقع . وبسبب من هذا الاسلام المزعوم احرق اهل واو المساجد في الستينيات ولم يحرقها اهل جوبا في الستينيات وبسبب منه لاذ ابناء النوبة بالكنائس في الثمانينيات في سهول البحر الأحمر ولم يلوذوا بها في الخمسينيات من الدعاة الإسلاميين الذين اقتحموا مرتفعات جبالهم . ان الإسلام لم يصل الى قلوب الناس الا بالحسنى لا العنف ، كما ان الإسلام لايستكن في وجدانهم الا بالقدوة الحسنة لا الارهاب . والذي صنعه ويصنعه « الإسلاميون » ليس هو من الإسلام في شيء ، وانما هو تلقيح الشغب ، واشاعة الفتن بين المسلمين . والاسلام ينهى عن الفتنة ويحسبها اشد من القتل وفي حديث المعراج رواه انس وابن عباس قالا : ثم اتى على قوم تقرض السنتهم وشفاههم بمقاريض من حديد كلما قرضت عادت كما كانت . فقلت من هؤلاء ياجبريل ؟ قال **هؤلاء هم خطباء الفتنة**»

ومع كل هذه الحقائق التي يعرفها القاصي والداني في السودان يذهب مجتهد الثمانينيات في استخفاف غريب بعقول الناس ، للحديث عن مؤتمرات حربه في

العرب والجنوب زاعما بأن هذا الحزب قد أفلح فيما عجز عنه الأوائل والأواخر إلا وهو توحيد الجنوب والشمال. وجاء هذا الحديث عقب تلك الأحداث الدامية التي أشرنا إليها. فقد سألت نورا فاخوري الدكتور الترابي: «كيف ترى توحيد الجنوب؟» فقال: «نحن وحدناه بالفعل. فالجبهة القومية الإسلامية حزب قومي له أكثر من مليون ونصف مليون عضو في الجنوب وله تحالف مع أغلب الجنوبيين وستظل الجبهة تقدم للجنوبيين الدعم الذي فقدوه من القوى السياسية. أما بالنسبة إلى قضية الشريعة فنحن مع هؤلاء الذين يريدون الحفاظ على كيانهم الثقافي والديني المستقل. وأعتقد أننا نستطيع أن نصل معهم إلى اتفاق» (المجلة ٢٩ يناير ١٩٨٦). وبما أن لكل شيء حداً فللمكابرة والمغالطة حدود أيضاً. فالدكتور الذي يتحدث عن كيان شعبي يؤيد حزبه ويبلغ تعداده مليون ونصف المليون من البشر في جنوب السودان هو نفس الرجل الذي عجز عن أن يبقى لا بضع ساعات من زمان في أقرب مدن جنوب السودان للمسلمين. وما تركها إلا في حماية أمنية مكثفة وراءه ثلاثة من القتلى وأضعافهم من الجرحى. ولاشك في أن الدكتور قد استخدم في حساباته حول التأييد الشعبي في الجنوب نفس الآلة الحاسبة التي استخدمها ليحدث الناس عن بلايين الجنيهات التي سيدرها مال الزكاة على بيت المال.

ومن الجانب الآخر فإن الرجل الذي يتحدث عن الحفاظ على الكيانين الثقافي والديني المستقل لغير المسلمين هو نفس الرجل الذي كان يتحدث في أيام «الإمام» عن تطبيق الشرع على كل أهل السودان. وهو نفس الرجل الذي لغى في مذكرة بخط يده المادة الثامنة من الدستور (الحكم الذاتي الإقليمي لجنوب السودان)، وهو نفس الرجل الذي نازل ودافع عن جلد أبناء الجنوب. وفتيات النوبة بتهم التعامل في الخمر، والشروع في الزنى. ويحسب من بعد كل هذا إن أسعف فاقد الذاكرة سيصدقه. إن الذي يصنف الأفريقيين من السودانيين إلى مسلمين وغير مسلمين بحكم تعاضدهم معه هو أقل الناس جدارة في أن يوحد بين المسلمين «والكفرة». ولو كان الدكتور يملك الحد الأدنى من الأمانة الفكرية لاعترف بأن التوافق السياسي في السودان لم يأخذ بعده المساوي الذي نعيش الآن إلا بعد أن جاء الإخوان المسلمون يضفون عليه بعداً دينياً لم يعرفه السودان في عهد المرغني ولم يعرفه في عهد المهدي. كما أن بذور الثقة المتبادلة لم تبدأ تتفتح إلا عندما قبل أهل الشمال حقيقتين: الأولى هي الاعتراف بالخصائص والتنوع الثقافي كأساس للوحدة (الوحدة مع التنوع). والثانية هي الاعتراف بالأديان ومصادرها كأساس للتشريع دون الولوج في رمزيات لا تعني شيئاً مثل قولهم الإسلام دين الدولة. ونقول رمزيات لأن إن عنينا هذه النصوص فلابد من الذهاب بها إلى نتائجها المنطقية، ومن هذه النتائج قصر الولاية والحل والعقد على المسلمين دون غيرهم بل على الرجال منهم. وإن لم نعنها فلا تصبح النصوص إلا نفاقاً ودجلاً باسم الدين. وقد انعكس كل هذا في دستور ارتضاه غير المسلمين هؤلاء. كما ارتضاه «الإسلاميون» وأدوا له قسم الولاء في نهاية السبعينات

إن عجز « الإسلاميين » عن إدراك هذه الحقائق ، بالرغم من المراوغة اللفظية ، يتبدى في حديث الدكتور عن الحرب التى تدور رحاها فى جنوب البلاد . سألت نورا الدكتور « لماذا تدعون إلى الحسم العسكرى فى الجنوب فى حين هناك مساع تبذل للوصول إلى حوار مع جون قرنق » فرد قائلا « كانت رؤيتنا إلى قرنق أنفذ من رؤية الاخرين . وموقفنا منذ أول يوم إلى اليوم ثابت . نحن كنا نعرف ان قرنق أكثر من معارض لنظام نميرى . وأنه مرهون بالمخطط الذى يحدد علاقة أثيوبيا السودان . وان ثمة تلازما بين قضية إريتريا وقضية قرنق والجنوب . وبالتالي فان الاثيوبيين لن يدعوا قرنق يصل إلى أى حل . وراهنا على ان اهل الجنوب سيبتعدون عن قرنق وانه سيستمر بالتمرد من سقوط نميرى ولن يرضى بالعروض المعقولة . وقد حدث ماقدرنا . فلوجاء قرنق إلى السودان من اول يوم لأعطى الجنوب كله وشارك فى حكم السودان . لكنه راهن على كل السودان فخسر رهانه . وظن ان الرخاوة التى تعترى الدول بعد الثورات ستمكنه من أن يمضى قدما فى عدوان مخطط له فى افريقيا كلها . وهدفه ضرب الكيان العربى الإسلامى عبر الحزام السودانى . الاستوائيون تحولوا عن جون قرنق وكذلك اعالى النيل وبحر الغزال وبعض تجمعات من الدنكا . هؤلاء أقرب إلينا اليوم . هذا الرهان الناجح اكسبنا الجنوبيين واكسبنا ود القوات المسلحة . جون قرنق اليوم لايمثل إلا قطاعا محدودا من الجنوب » المجلة ٢٦ يناير ١٩٨٦) . ومع هذا فقد شد الدكتور الرحال إلى لندن فى منتصف عام ١٩٨٦ أى بعد بضعة اشهر من مقالته ليلتقى بممثلى جون قرنق ساعيا للقاء مع الرجل الذى « لا يمثل إلا قطاعا محدوداً من الجنوب » والذى **يستهدف ضرب الكيان العربى الإسلامى .**

ولاريب فى أن الدكتور يستمد معلوماته حول الجنوب من نفس العناصر التى وجهت له الدعوة لزيارة مدينه واو فلم يستطع ان يمكث بها إلانصف ساعات . ومن العبث أن يحاول المرء الرد على مثل هذه الاقاويل حول من يمثل جون قرنق فى الجنوب ، أو من يؤيده من اهل الجنوب ، لان هذه الحقائق يعرفها السياسى الواعى الذى يسعى للحوار مع الحركة الشعبية . ويعرفها الذين يكتوون بنيران حرب دفعتهم إليها سياسات الفتن و لاستعلاء . وي [illegible] الجنوب الذين يعيشون فى الشمال [illegible] فى هذه الحركة مقاله الدكتور الترابى ، بل إن منهم من وقع الميثاق المشترك مع جون قرنق مثل تجمع سياسيى الجنوب ، ومنهم من آثر الانحياز اليه مثل الدكتور لام اكول .

ومع هذا فإن أخطر ما فى حديث الدكتور هو جانباه المتعلقان بطبيعة هذه الحركة السودانية التى انطلقت من جنوبه واسميت بحركة قرنق ، وذلك الجانب المتعلق بكسب ود القوات المسلحة . ففى الجانب الأول ينبىء ذلك الحديث عن عجز كامل عن إدراك مايسمى بظاهرة جون قرنق ، وفى البدء فإن الزعم بان ردود الفعل الإقليمية ضد الظلم الموروث تعكس توجها عنصريا يجعل واصفيها بالعنصرية هم العنصريون الحقيقيون . فالذى يريدون قوله ولايجرؤون عليه هو أن الحكم فى السودان قد ظل فى يد مجموعة من مواطنى الدرجة الأولى تنتمى إلى

إقليم معين وتظن أن من حقها أن تنفي هكذا إلى أبد الآبدين. وهذه المجموعة لاتنكر لهذا حق مواطن آخر - وهو مواطن الدرجة الثانية - في حكم بلده، بل تنكر حتى حقه في التطلع لهذا الحكم. ولعل أبلغ تعبير عن هذا هو مذكرة أبل ألير «حوريف لاقو التي بعثا بها للنميري عندما سعى «الإسلاميون» لتعديل الدستور، وأبل ألير هو آخر من يوصف بالتحيز العنصري أو الإقليمي. ومع ذلك فقد حمل الرجل، يومذاك، على أن يقول بأن قيام دستور إسلامي يجعل الرئاسة وقفا على المتفقه في الدين (والدين هو الإسلام في ظل الدستور) يحرم كل مواطن غير مسلم ليس فقط من حقه في ذلك المنصب بل من حقه في التطلع إليه.

إن ما نسمي بظاهرة جون قرنق قد هزت «الإسلاميين» كما هزت كثيرا غيرهم لأنها لاتنطلق من عقد النقص التي عرفت بها الحركات الجنوبية في أساسها. عقد النقص التي تقول إن كان حال الجنوب مع الشمال هو حاله لذي يعرف فمن الخير لهذا الجنوب أن ينفصل. فللمرة الأولى حوله هؤلاء الفصريون من أهل الشمال بمواطن من الدرجة الثانية لاتقعده عقد النقص يقول إن محنة الجنوب والشمال والشرق والغرب هي السياسات الخاطئة في الخرطوم، عاصمة السودان كله. وإنه كمواطن من مواطني السودان يملك الحق في أن يقول بأن له رأيا في كيف يحكم هذا السودان. وحقه في أن يقول كيف يحكم السودان كله هو حق مشروع تماما كحق القيادات التاريخية التي تقرر في شئون حكم السودان كله بما في ذلك الجنوب. ولهذا فعندما يتحدث الدكتور الترابي عن «العروض المعقولة» وعن مجيء جون قرنق إلى الخرطوم يوم سقوط نميري، لبعض الجنوب كله، يثبت أنه مازال يعيش في ذلك المقعد الذي حشر فيه السياسيون أنفسهم. فالظاهرة التي نتحدث عنها لاتتجاوز أفكار الخمسينيات عن الانفصال، ولا أفكار منتصف الستينيات عن دور التبشير المسيحي في التأثير على حركة الانفصال، ولا أفكار منتصف الستينيات في موائد الحوار المستديرة. بل تتجاوز حتى أفكار السبعينيات حول حكم ذاتي إقليمي لمنطقة بعينها. وبالرغم من أن انهيار تلك الحقبة كان انهيارا تاريخيا، باعتبار ما سبقه، فإن كل ما لحقه من إحباط (وقد كان «للإسلاميين» دور كبير في هذا)، قد قاد بالضرورة إلى ظاهرة جون قرنق التي نسميها قفل المفاصل وحد الوعل من قرنيه. هذه هي الحقيقة التي يجب أن يجابهها بشجاعة بعض أهل الشمال الذين مازالوا يعيشون في المقعد وعلى رأس هؤلاء «دعاة الصحوة».

ولم نغال كثيرا عندما تحدثنا في مقدمة هذا الكتاب عن أحفاد الزبير في شمال السودان، وعلى رأس هؤلاء أيضا «دعاة «الإسلامية» الجديدة». فعندما تتحدث صحيفة «الإسلاميين» وتصف أصرابنا من أهل الشمال الذين أعلنوا تأييدهم لهذه الحركة أو تعاطفهم معها بالحلابة الجدد تفصح بنفسها إفصاحا مبينا. فمثل هذه التعبيرات تعكس نظرة الاستعلاء والغرور العرقي (وهو ليس من الإسلام في شيء) لأنها تفترض أن العلاقة بين الشمال والجنوب لابد لها من أن تكون علاقة استرقاق كان هذا الاسترقاق استرقاقا اقتصاديا أو استرقاقا سياسيا. ولم يفلح في إزالة هذه الصورة من أذهان هؤلاء أن ذلك الرفيق السياسي قد أثبت خلال

بلايين علما انه أكثر قدرة في الدفاع عن حقه المشروع عن كثيرين لاذوا بالفرار في كل معركة . فالمعارك السياسية ليست هي تقتيل الواعظين في نيوم بورت سودان ، و بداء المسلمين من الطلاب في جامعة الخرطوم واستنفار عتاة المجرمين خارج البلاد للاعتداء على الخصوم . وليس أدل على هذا من موقف الجنوبيين في عهد نميري في كل امر مس كدنيهم كان ذلك في قرارات التقسيم . أو في فرض القوانين التي لايرتضونها . او في تعديل الدستور . وقد تراوحت تلك المعارك بين المواقف المشهودة في ساحات البرلمانات و مؤتمرات السياسة وحمل السلاح في الادغال . فما كان شأنهم شأن الذين اقتيدوا كالنشاه إلى السجون في ظلمة الغسق حتى ان واحدا منهم سأل معتقليه ان كان الرئيس على علم بأمر الاعتقال فلما جاءه الرد بالايجاب اغمض عينيه وقال : « سبحان الله » .

كل هذا هو قصارى نضال ابطال نيوم بورت سودان . ومن الحديث الاخر عن الحديث عن كسب ود القوات المسلحة حديث خطير . يقول الدكتور في معرض رده على سؤال حول موقف الاسلاميين من القوات المسلحة : « نحن مطمئنون إلى ان التحول الاجتماعي الذي حدث قد شمل القوات المسلحة وانها قطعا اليوم لن تؤدي الدور المناقض و المناوىء إن لم تؤد دورا آخر وهو ان تحرس التوجه الإسلامي » . ولاشك في ان التوجه الاسلامي الذي يعنيه الدكتور هو توجه الإخوان ، ومن عداهم لايتصف به من الاسلام حسب دعواه . وعندما سئل : « أليس كجبهة تراهنون على القوات المسلحة » أجاب : « جدا لانه انجذابا قوات لتحرير السودان من الخطوط الميراث الاستعماري . فيما الاحزاب عولت على فريق ورجاله واعتبرته جيشا لتحرير السودان . وهم يخسرون رهانهم اليوم » . وللدكتور الترابي قدرة فائقة على تبسيط الامور . ولعلنا نعود الى حديثه مع عادل صلاحي حيث قال بأن قوانين قد صدرت « لاسلام الجيش فرد لله سبحانه وتعالى . بعد ان كان يقاتل في سبيل الوطن على خير الفروض فاصبح اليوم يقاتل في سبيل الله . واصبحت التربية الدينية مكثفة فيه . واصبحت الروح الإسلامية في العمل العسكري هي الروح السائدة » . الذي يقرأ هذا الحديث يحسب ان الدكتور يتحدث عن جيش العشرة لاجيش السودان الذي يضم المسلم والمسيحي والوثني . فرجال هذا الجيش يعيشون كما يعيش غيرهم من أهل السودان . فهم ليسوا بأكثر تقوى من اكثرهم . وليسوا بأقل فجورا من بعضهم . ثم ان الروح الإسلامية لاتسري في وجدان الناس ـ عسكرا كانوا ام مدنيين ـ لان قانونا صدر ليسلم به الجيش امره لله . ولا لأن رتلا من الوعاظ قد أخذ يجوب الاصقاع ليحدث العسكر عن اخلاق الإسلام . فلو كان لهذه القوانين معنى لما وجد الإسلاميون انفسهم في حرج منها فأخذوا يتحدثون عن تجاوزات التطبيق فيها . ولو كان الوعظ المنبري يجدي لأصبح كل اهل السودان نقاة خاشعين وهم العابدون الركع السجود في مساجد تنتظم السودان من اقصاه إلى ادناه . إن روح الإسلام يسري عندما يرى الناس اخلاق الإسلام في مسلك الدعاة ، والرواد ، واصحاب

الرسالات. وسيسرى روح الإسلام يوم أن نرد عزة الإسلام بالالتزام الصارم بجوهره ورسالته التي هي ولا العدل والاحسان. وعلى أي فان وجه الخطورة في هذا الحديث التبرير هو انه لا يحاول أن يجعل من القوات المسلحة عنصرا في الصراع بين أهل الجنوب والشمال فحسب بل واهل الشمال والشمال. ولو كان قائل هذا الحديث ينطلق من منطلق وطني حقيقي لادرك أن أكبر انتصار تحقق في السودان في الستينيات هو صيرورة هذا الجيش جيشا قوميا لامكان فيه للتمايز العرقي، ولامكان فيه لتمييز على أساس الدين. ولو كان القائل ينطلق من منطلق إدراك واع لطبيعة الحرب الطاحنة التي تدور اليوم لاستبان أن الحرب التي لم تفلح في علاج مشكلة اقليمية محدودة في الستينيات، لن تعين على حله وقد تجاوزت الإقليم الواحد في الثمانينيات. ومن المحزن حقا أن يجيء هذه المقالة من رجل وقف في أكتوبر ١٩٦٤ إلى جانب رفاقه. وبينهم الملحدون، ليفجروا انتفاضة كانت شرارته هي مشكلة الجنوب والتي سعى لحلها حكام ذلك العهد بالسلاح والنار.

ان القوات المسلحة السودانية، خارج هذا الاطار القومي، لاتعدو أن تكون انعكاسا لكل شتات أهل السودان ... تشتتهم العقائدي، وتشتتهم الطائفي، وتشتتهم القبلي. ولايحسبن أحد أن مايسمى بتسييس الجيش من جانب واحد من هؤلاء الفرقاء سيتم دون أن يثير ردود فعل بين الفرقاء الاخرين في داخل الجيش نفسه. ومن الغريب حقا أن يحدث هذا في ذات الوقت الذي يتحدث فيه أهل السياسة عن حيدة القوات المسلحة. وذهب «الاسلاميون» ... وهم يضيفون إساءة على الأذى، باستدعاء مايسمى بالحمية القومية لدعم القوات المسلحة. والجيوش تدعم بالعتاد، وتدعم بالمحاربين. وتدعم بالانضباط الشعبي الذي يحمي مؤخرتها ولاتدعم بعطاء الامراء، وبتبرعات المحسنين. والرشاء برجالها. ولقد نهج النميري هذا المنهج في أخريات أيامه. وهو المتحكم والمتفرد. فمدا حتى نهج هذا النهج بانشاء المؤسسة العسكرية التي تنهي المعضل وليوسع بها من رقعة الفساد المستشرى فابري من انبرى. ونهب من نهب من المدنيين والعسكريين على حد سواء. ونهجه بصفقة عربات اللوري الضخام في وقت كانت الدولة احوج ماتكون فيه لإنفاق عملتها الصعبة في توفير المعدات لمعامل المدارس والجامعات وتوفير الدواء للمستشفيات وتوفير الوقود لطلمبات الحقول التي صوح عشبها. ولو كان هؤلاء «الإسلاميون» صادقين في ادعائهم المتكرر بنهم رسل حضارة لوجهوا مالهم هذا الى جامعة الخرطوم التي تعاني سح الفاقة، والى مكتبة جامعة الخرطوم التي بات مديرها يهيم من الشكوى دون أن يجد له مجيبا او نصيرا، ولمعامل معهد الكليات التكنولوجية التي اضحى بعضها خرائب ينعق فيها البوم فهذه هي قاعدة التقدم في بلادنا. ونتاج هذه المؤسسات ـ بالرغم من كل قصورها وتقصيرها ـ هم دواب التعبير الحضاري فينا. ولكن اذا كان قصارى جهد «الإسلاميين» في هذه المؤسسات هو تجنيد المجاهدين، وتسليحهم بالسيخ والهراوات لضرب الخصوم فلا غرو في أن يفعلوا ما فعلوا. وبئس ما فعلوا.

ونجيء من بعد إلى الحديث عن المخطط الأثيوبي والمخطط المسيحي الذي يستهدف ضرب الكيان العربي الإسلامي عبر الحزام السوداني. وهذا الحديث يجيء، هو الآخر، عن جهل، ويعبر عن مغالطة كاذبة. فجون قرنق «عميل أثيوبيا» هذا هو نفس الضابط الذي وفد إلى السودان مع إخوته يوم أن حسبوا أن الأمر استقر في ربوعه عقب اتفاق اديس أبابا، مواطن، أخو مرة. وهو نفس الضابط الذي بعثه السودان ليزيد من معرفته في امريكا ويعود منها باجازة الدكتوراه. وهو نفس الضابط الذي انتقاه الفريق عبد الماجد خليل بحسه المعروف في تقدير الكفايات، ليكون رئيساً لقسم البحوث العسكرية. وهو نفس الضابط الذي كانْ يعلم في جامعة الخرطوم. إن عصبية الكثيرين من العاملين في دنيا السياسة هي العجز الكامل عن تحليل الذات. ولهذا فهم يحسبون أن كل مآسيهم هي من صنع غيرهم، أي هي نتاج للمخططات الأجنبية والعدوان الخارجي. ولو تمعن هؤلاء قليلا في سياساتهم المدمرة لكانوا إلى الحكم الصائب السليم أقرب.

إن الوضع الذي وجد جون قرنق نفسه فيه لم يخلقه قرنق ولم تخلقه أثيوبيا فإن كان هناك بين الجنوبيين من آثر أن يحارب هذا الوضع الجديد الذي خلقه النميري بقراراته العاصفة، وعمقه «الاسلاميون» بقوانينهم الظالمة، وكرسه الأخصياء من أهل النظام بصمتهم على كل هذا الظلم والبطلان، إن كان هناك من وقف من أهل الجنوب يحارب هذا الوضع محاربة سياسية فودع ... فما الذي بقي لجون قرنق غير أن يستخدم السلاح الناجع الذي يعرف، ويعرفه أكثر منه «إمام العصر». وإن كان النميري ورهطه قد خلقوا مشكلة الجنوب من جديد وقدموها في طبق من فضة لأثيوبيا فما الذي يتوقعه المرء منها وهي تلاقي ما تلاقيه من النميري من استفزاز في أحرجات ... لقد ظلت العلاقات الأثيوبية السودانية، عبر التاريخ، تتعرض للهزات والأزمات. وكانت أغلب هذه الأزمات انعكاسا لتوجهات قوى خارجية نحو أثيوبيا بعضها باسم القومية وبعضها باسم الإسلام أو لافتراضات ايديولوجية تغفل أن التعايش السلمي يعني قبول حق كل دولة في أن تنتهج لنفسها النهج السياسي والاقتصادي الذي تريد. وفي كل مرة استطاع السودان فيها خلق إطار للتعايش السلمي بل والتعاون المثمر بين البلدين، كان ذلك عند إقلاع مسئوليه في عزل هذه المؤثرات الخارجية والأيديولوجية عن العلاقات الثنائية. كان هذا هو الوضع في مطلع عهد الفريق عبود، كما كان في مطلع السبعينات والعشر الأخيرين من نهايتها. ونفصل من هذا أن لعبت أثيوبيا دوراً بارزاً في وفاق الشمال والجنوب في عام ١٩٧٢. واستطاع البلدان حل مشكلة استعصت على الحل منذ الاستقلال ... وهي مشكلة الحدود، وتمكن الطرفان من خلق قنوات للتعاون ... في ميادين عديدة كالمواصلات، والنقل، ودراسة الأنهر المشتركة ... من أن أريد ... فقد ذهب في نهاية السبعينات مذهباً لا ندرك مغزاه إلا من يفقهون ... الأشياء في الدبلوماسية. وكان ذلك في حضانة في الكرمين وهو يرد على خطاب الامبراطور ...

للحزب الشيوعى فى حفل العشاء الذى أقامه على شرفه ، فالبرغم من أن بريزنيف لم يشر إلى علاقات اثيوبيا والسودان في خطابه ، إلا أن الرئيس الأثيوبى حرص على أن يزج بالموضوع ويقول بأن علاقات السودان بأثيوبيا علاقات تحكمها روابط تاريخية أبدية وأن البلدين قد قررا أن يعيشا فى وئام . مما هو شأن السوفييت بموضوع لم يطرح فى البحث . ولم يشر إليه المتحدث السوفيتي في خطابه . لقد أراد منجستو أن يقول إن علاقتنا بجارتنا في الغرب علاقة نقرر فيها نحن بمحض إرادتنا ، ووفقا لواقع جغرافى ، وتاريخى ، واقتصادى نحن أدرى به . وهذا هو مانسميه بعزل المؤثرات الخارجية عن العلاقات الثنائية . وعلى أى فلم تكن أثيوبيا الماركسية أو المسيحية هى الدولة الوحيدة التى تصدت لمعاونة جون قرنق ، فقد كانت هناك ، أيضا ليبيا « الإسلامية » والتى أرته هى الأخرى لمناهضتها للنميرى ، أى لأسبابها هى .

وبنفس الفهم فإن الزج بقضية الإسلام والمسيحية فى العلاقة السياسية بين البلدين يعكس فهما منقوصا للواقع و لأحداث والتاريخ . واذكر فيما اذكر ، مقولة الإمبراطور هيلا سلاسى للنميرى فى أول لقاء بينهما حين أثار النميرى مايردده البعض عن انتقاص الإمبراطور من المسلمين . قال الامبراطور : « ولماذا تحسبنى انتقص من المسلمين واسلافى هم الذين اووا المسلمين من ظلم اهليهم » . وكان الامبراطور يشير للهجرة إلى الحبشة ، ولوكان هيلا سلاسى على علم بالحديث لأردف يردد مقولة الرسول لمهاجرى الحبشة : « ستجدون فيها ملكا لايظلم عنده احد » . ولكن بالرغم من مقالة الإمبراطور تلك فقد كان النظام الإمبراطورى الأثيوبى نظاما إقطاعيا يضم السادة والعبيد ، والسادة هم الأمهر المسيحيون ولايمكن للمرء ان يفهم طبيعة العلاقة بين المسلمين والكنيسة الأثيوبية إلا من خلال هذا المنظور الطبقى خاصة وقد كانت تلك الكنيسة حليفا طبيعيا للنبلاء ولهذا فإن تعاملها مع المسلمين لم يكن تعاملا يمت إلى تسامح المسيحية بسبب ولم يعرف للكنيسة الأثيوبية دور مسيحى تبشيرى بل كان دورها الحقيقى هو دور القلعة الحامية للنظام الاقتصادى والاجتماعى السائد .

وفى واقع الأمر لم يجىء الانصاف بمسلمى اثيوبيا إلا فى عهد منجستو . ولم ينتصف الرجل للمسلمين حبا فى الإسلام وإنما كجزء من سياسة عامة تهدف إلى إزالة الظلم الموروث . ولهذا فقد كان من بين اوائل قرارات نظامه الاعتراف بالأعياد الإسلامية كأعياد رسمية بدوله ، وتعيين المسلمين فى مراتب الدولة العليا مثل وزير التجارة الأول ، وسفيره السابق لدى الأمم المتحدة . بل أحد الرئيس منجستو - حتى من الناحية المظهرية - يصطحب معه فى المهرجانات الرسمية أمام المسلمين بجانب كبير الاساقفة . فكيف يمكن ، ادن ، ان يتحدث « الاسلاميون » عن مخطط ضد الاسلام ينطلق من هضبات الحبشة . ومن جانب آخر فإن اكثر من عانى من النظام الاثيوبى الماركسى هم رجال الكنيسة لا المسلمون خاصة عندما بدأ النظام الجديد فى محاربة الاقطاع الكنسى . إن من

حق الناقدين ان يتحدثوا عن مخاطر التوجه الأيديولوجي للنظام الاثيوبي كتوجه غريب على المنطقة واهلها. ولست انا من دعاة مثل هذا التوجه ومقولاتي في هذا معروفة. بيد انني املك من الحس السياسي ما يجعلني اميز بين الشجيرات والاكمة. فان كان هناك من موقف سياسي اثيوبي نحو الدين فهو موقف لايستهدف الاسلام وانما هو موقف ينظر للأديان كلها - مسلمها ومسيحيها ويهوديها - من منظور ايديولوجي معين. ومن الناحية الثانية فان هذا الخيار السياسي الاثيوبي امر يخص اول ما يخص اهل اثيوبيا ولاشأن له بالعلاقات مع جارتها. فقد عملت من قبل على التعايش مع النظام الامبراطوري تعايشا يقوم على الاحترام المتبادل بالرغم من كل الاتهامات التي كانت تتساقط من قصار النظر من الأيديولوجيين. وقد قاد هذا التعايش الى خلق درجة كبيرة من الاطمئنان والاستقرار في هذا الاقليم المضطرب. وبنفس المنطق فان كان في مقدور السودان ان يخلق علاقات ود دائم مع الصين الشيوعية الغضبى فما اجدره بان يخلق مثل هذه العلاقة مع الجار الحبشي بالرغم من شيوعيته. وان كان في مقدور اثيوبيا الماركسية ان تؤسس مثل العلائق مع كينيا ذات التوجه الغربي فما احراها ان تقيمها مع دولة ليست لاشرقية ولاغربية اسمها السودان.

ومن مظاهر الفهم المنقوص للواقع وبما في حديث الدكتور عن ضرب الكيان العربي الاسلامي عبر الحزام الافريقي. ويتساءل المرء عالذي يعرفه قائل هذا الحديث عن حقيقة السياسة في افريقيا، دعك عن تكوينها الانثروبولوجي الثقافي. فان كان اسلام السودان هو ما وصفنا في فصل سابق فان اسلام افريقيا لاكثر تعقيدا. ان مثل هذه الاحكام القطعية حول الاسلام الافريقي تؤذي الاسلام كثيرا. لقد استنفد الافريقيون الذين دخلوا في رحاب الاسلام، او نقول دينا دون ان يهزهدوا تركيبهم الاجتماعي لغة فيهم ودون ان يقود الى اضفاء طابع ديني على كياناتهم السياسية. خاصة مثل ذلك الطابع الديني الذي يتحدث عنه المتحدثون. ان الذين يسعون الى التعامل مع الاسلام الافريقي من منطلق تبسيطي اهل لان يسيئوا للاسلام ويتجاهلون التركيب العرقي والسياسي للقارة الافريقية. فان كان دخول الاسلام في السودان قد جاء بالتدريج بين المعتقدات ولا عرف بعد ذلك في افريقيا قد حدث بانتشار الكامل بينها. وبهذا فقد يرى المرء في داخل الاسرة الواحدة المسلم والمسيحي والوثني دون ان يؤثر اختلاف معتقده في العلائق بينهم ودون ان يرى احد وجه غرابة او تناقض في هذا التآلف الاسري. ويفسر هذا التمازج ظواهر سياسية كثيرة عرفتها افريقيا. فقد عرفت افريقيا مثلا دولة مسلمة يبلغ تعداد مسلميها قرابة التسعين بالمائة من السكان مثل السنغال ترتضي المسيحي رئيسا لها قرابة عقدين من الزمان (الرئيس ليوبولد سنغور). كما عرفت دولة مثل الكاميرون لايجد حاكمها المسلم غضاضة في ان يخلف للحكم بعده مسيحيا لا لشيء إلا لأنه الرجل الذي قال الدستور بحقه في الخلافة (الرئيس احمدو اهيجو ونور بيا). وبنفس القدر عرفت افريقيا حكاما مسيحيا مثل نيريري ظل بعض

المسلمين العرب من خارج بلاده يحسبونه في عداد أعداء الاسلام يتخلى عن الحكم لرئيس مسلم بل يذهب للقول بانه لولا موانع الدستور لابقى على مسلم حر رئيسا للوزراء بما يتمتع به من مقدرات ادارية . وكان يشير إلى سالم احمد سالم نص الدستور التنزاني على الا يكون الرجلان الاولان في الدولة من نفس الاقليم وينتمي الرئيس معيني ورئيس الوزراء السابق سالم إلى جزيرتي زنزبار وبمبا وفي كل هذه الحالات كان الاختيار على اسس الصلاح والقدرة وحكام الدستور لا العقيدة .

ومن الجانب الاخر فان الحديث عن حماية الاسلام في افريقيا من جانب فرقة تبشيرية تنطلق من شمال القارة انما ينم عن أسلوب غريب في الوصاية فمثل هذه الدعوة تقوم على افتراض ان هناك صليبية تستهدف الاسلام في افريقيا ، وتستخدم مسيحيي افريقيا كراس رمح في حربها هذه بل وتوجههم كحمل الطبيعة ومع إدراكنا لان بقايا الحقد الصليبي مازالت تعتمل في نفوس بعض الاوربيين الغربيين فان شان المسيحية الأفريقية شان اخر فقد تأفرقت الكنيسة في كل ارجاء القارة الى مستوى الدرجة التي أصبحت بها قضية من قضايا النضال الأفريقي في كل جوانبه . فالكنيسة الافريقية كانت في قلب النضال من اجل التحرر الوطني في زيمبابوي ، ومازالت في قلبه في ناميبيا وتقف الكنيسة اليوم في مقدمة النضال ضد التمييز العنصري في جنوب افريقيا وصوتها المدوي هو الاب توتو وفي واقع الأمر فإن الكنيسة المسيحية في الكثير من انحاء العالم الثالث قد كانت تصبح جزءا من الصراع الوطني ضد القهر والظلم الاجتماعي فآباء الكنيسة في البرازيل مثل الكردينال ارنس رئيس اساقفة سان باولو يقفون في مقدمة المناهضين للحكم العسكري ومازالوا يحملون لواء الحملة على الظلم الاجتماعي . والعنصرية المستترة ضد الزنج والهنود وآباء الكنيسة في نيكاراجوا عاشوا مع المعارضة المسلحة في الأدغال حتى أصبح واحد منهم نائبا لرئيس الحكومة الثورية وتكشف احداث مطلع هذا العام (١٩٨٦) عن دور الكنيسة في هز بن اقتلاع اكثر نظامين متعفنين في آسيا وامريكا الوسطى هما الفلبين وهايتي ففي كلا البلدين لم يقف دور الكنيسه على رعاية مناهضي النظامين الذين لاذوا بحماها ، بل ذهبت إلى حد التفاعل المباشر معهم ففي هايتي خرج الكاردينال فرانسوا قابو كبير اساقفة الجزيرة الكاريبية يتبنى دعوة الجماهير التي جعلت من الكنائس دورا تتجاهر من أروقتها بمطلبها بعزل دوفالييه ووقف قابو بجانبهم حتى عزل الطاغية اما في الفلبين فقد ذهب كاردينال مانلا جايمي سن في المجاهرة بانتمائه إلى المعارضة لماركوس الى حد اتحاد اللونين الاحمر والأصفر لونا لعباءته . واللونان هما لونا جبهة المعارضة وتحت رئاسته اجتمع مجلس القسس الكاثوليك الذي يضم مائة وعشرين قسا ليدين عبث ماركوس بالانتخابات وشفعه ببيان صارخ ورد فيه أن النظام الذي يبقى في السلطة بالغش والخداع نظام لايرتكز على اى اسس اخلاقي إن دعوتنا اليوم دعوة للمقاومة

السلمية الايجابية من أجل العدالة إننا نقاوم الشر بالوسائل السلمية كما فعل المسيح

هذه هي حقائق الحياة في عالمنا المتغير ومن الخير للذى يريد أن « يبعث » الاسلام أن يلم بهذه الحقائق بدلا من الانطلاق من مفاهيم نعود إلى عصر صلاح الدين الأيوبي وريتشارد قلب الأسد .

ويصدق ماقلناه عن العالم الثالث أكثر ما يصدق على أفريقيا لا لسبب إلا لادراك القيادات الوطنية لطبيعة الصراع الصليبي الأوربي هذا كمدخل للهيمنة الاقتصادية الغربية على القارة وقد فطن لهذه الحقيقة الامبراطور الأثيوبي تيودروس قبل قرنين من الزمان ويرى المؤرخون كيف أن القنصل الفرنسي في جيبوتي قد وفد الى الامبراطور تيودروس ليستأذنه في استقدام بعض المبشرين إلى الهضبة ليعلموا الناس الدين مادام الأثيوبيون قد ارتضوا المسيحية دينا وكان رد تيودروس « السيد القنصل أرجو ألا تظن أنني مثل مهراجات الهند فأنا أعلم أن المبشرين سيتبعهم القناصل ، وأن القناصل ستتبعها الجيوش دعني أقل لك إنني أفضل منذ اليوم ملاقاة الجيوش » فلا عجو إن حسب الأثيوبيون تيودروس هذا أبا لاستقلال أثيوبيا ومازالت تماثيله قائمة في كل مكان في أثيوبيا « الماركسية » بالرغم من إزالة النظام الجديد لكل أثر آخر ينبيء عن العهد الامبراطوري ولهذا بقيت الكنيسة الأثيوبية كنيسة أصيلة للدرجة التي تحجرت معها عند طقوسها وتقاليدها الموروثة .

فمن الجهل البالغ ، إذن اتهام القيادات المسيحية في أفريقيا بمناهضة الاسلام (مثل نيريري مثلا) في الوقت الذي تتصدر فيه مثل هذه القيادات الدعوة لتحالف فقراء أفريقيا (مسلمهم ومسيحيهم ووثنيهم) ضد الهيمنة الأجنبية . ولاشك في أن الرئيس جمال عبد الناصر كان أعمق حسا ، وأكثر وعيا بطبيعة العلاقة بين أهل شمال القارة وجنوبها عندما قرر أن يرمي بكل ثقل مصر في قلب النضال الأفريقي من أجل التحرر الوطني ، والتنمية ، والقضاء على الميز العنصري دون اعتبار للعرق أو الدين ، ولم يكن رسل عبد الناصر إلى افريقيا من القاهرة مدينة الألف مئذنة وموطن الأزهر الشريف هم المبشرون الوعاظ بل رجال السياسة والعلم ، مثل الدكتور محمد حسن الزيات ، والدكتور مراد غالب سفيره لدى لوممبا . والأستاذ محمد عبد العزيز إسحق والاستاذ محمد فائق وبهذا أصبحت القاهرة عاصمة الاسلام الأفريقي هي أيضا موطن جوشوا نكومو من « روديسيا الجنوبية » ، وكينيث كاوندا من « روديسيا الشمالية » ، والدكتور مومي من الكاميرون ، واودنقا اودنقا من كينيا والذى كان يخاطب رجال الماو الماو باللغة السواحلية من إذاعات مصر وكان عبد الناصر يترجم بهذا ما أسماه في فلسفة الثورة بالحلقات المتداخلة الحلقة القومية (الوطن العربي) ، والحلقة القارية (أفريقيا) ، والحلقة الاسلامية (الأمة الاسلامية) . ولنفس السبب فإن الذي جعل دولة مثل الجزائر تحتل المكان المرموق الذي تحتله الان في أفريقيا إنما هو إدراكها الواعي لطبيعة التحالف الاستراتيجي بين أبناء هذه القارة دون اعتبار للدين

إن الاسلام لن يحمله إلى افريقيا ، ولن يحميه فيها الوعظ المنبرى وحملات التبشير الديني بالفهم التقليدى للتبشير وإنما يحمله إلى فيافي القارة ويحميه في ادغالها المشاركة الفعالة في القضايا التي تهجس بال الافارقة حكاما ومحكومين ، ونعني بهذا قضايا التحرر ، والبناء الوطني والتنمية الاقتصادية ، ومحاربة الميز العنصرى وللاسلام مايقدمه في كل هذه المبادين إن فهمناه حق فهمه بيد أن الذين تقاصر فهمهم عن ترجمة مبادىء الاسلام الاصولية ترجمة توافق واقع العصر في داخل ارض الاسلام لاشك انهم أكثر عجزا عن الانتقال بهذه الرسالة إلى ارض المسيحيين والوثنيين وإن تناولنا تجربة واحدة من التجارب « الاسلامية » التي اراد « الاسلاميون » الانتقال بها إلى افريقيا إيلاها لقلوب اهلها لرأينا مثالا واضحا لخداع النفس ، ونشير إلى تجربة المصارف الإسلامية التي لم تحقق إلا خلق مزيد من جيوب الغنى في قارة الفقراء فلو كانت هناك رغبة حقيقية في خلق مدينة إسلامية فاضلة في قلب افريقيا المسلمة لكانت غينيا هي النموذج لهذه المدينة فغينيا بلد يكاد يكون كل اهله مسلمين . ورئيس غينيا الراحل هو أول رئيس افريقى اعلن للناس إنه يريد أن يؤصل الفكر الاشتراكي في الاسلام ، واراضى غينيا هي أكثر أراضى الغرب الافريقى خصوبة ، وأغناها بالموارد المائية واثراها بالمعادن ومع هذا فهي واحدة من افقر بلاد القارة ، وفقرها هذا نتاج للمحاصرة التي تعرضت لها من فرنسا اولا ثم الغرب كله ثانيا لخيارها السياسي الذى لم يرق لتلك ولا لذاك وقد قاد هذا الحصار الرئيس سيكوتورى لأن يتصرف كالمسعور فأخذ يرى شبح التآمر في كل رأى نقيض . إلا أنه ظل على موقفه لايريم ظل على موقفه مع المسلمين .

وظل على موقفه مع العرب ، ولو كان « الاسلاميون » صادقين في دعاواهم لأودعوا كل أموالهم التي تختزن في مصارف أوروبا وأمريكا لبناء هذه الدولة النموذجية خاصة وهم لايترجون منها عائدا إلا ترجمة « نظريتنا » كما قال الدكتور بيد أن المصارف « الاسلامية » اقبلت على غينيا كما تقبل المصارف الربوية وهي تتحدث عن مخاطر الاستثمار فيها ، والذى يتحدث عن مخاطر الاستثمار يتحدث عن الربح كهدف لاعن تحقيق « النظريات » بل إنه من الجلى الواضح أن فهم هؤلاء « الاسلاميين » للاسلام الاقتصادى يختلف اختلافا كبيرا عن فهم سيكوتورى الذى خلق نظاما تطهريا حقيقيا بالرغم من كل غلوائه وهواجسه فقد فرض الرجل هذه التطهرية على نفسه قبل غيره ، ولو كان هناك بين من اعرف من الحكام من هو اكثر قربى بطهر المسلمين الأوائل ممن رأيت من الحكام المسلمين لكان هو احمد سيكوتورى ، الرجل الذى كان يعيش في دار تشققت جدرانها ، ويجلس في اريكة تآكلت حواشيها ، ويتناول غذاءه ، فيما نسميه بصحون « الطلس » وكان هذا حاله بعد قرابة الثلاثين عاما من الحكم

وفي حقيقة الأمر فإن الدور الذى تلعبه مؤسسات التنمية الإسلامية الرسمية كالصندوق السعودى ، والصندوق الكويتي ، والمصرف العربي والبنك الإسلامي

وهي تشيد الجسور، وتبني المدارس، وتقيم المستشفيات لأكثر فعالية في ترجمة التكافل الذي يدعو إليه الإسلام من أولئك الذين لايقدمون إلا الشعارات، والعوغائيات الدينية أو المصارف التي لا تهدف إلا للربح ولم تنجح هذه المؤسسات الرسمية في أداء دورها إلا لأنها أخذت تتعامل مع افريقيا مع احترام كامل لخياراتها السياسي، وتركيبها الاجتماعي المعقد وعلاقاتها الدولية المتشابكة، دون أن تدعي أن لها رسالة غير التعاون بين الآخرين.

ونحاس هذا القصور الأداتي نشهد أيضا عجزا فكريا في خلق قنوات للاتصال الاسلامي الأفريقي وفق إدراك سليم لهذه المتغيرات فعلى سبيل المثال حاولت الكنيسة الكاثوليكية في المجتمع المسكوني الأول والثاني أن تجدد من أساسيات أحكامها ولم تهدف الكنيسة من هذا إلا اللحاق بركب الأحداث فالكنيسة تسعى لأن تجد ترجمة دينية لمفاهيم الوحدة الأوروبية التي قامت بالرغم من حواجز الدين وهي تسعى لأن تجد ترجمة دينية للحركات المسلحة في كل بلاد العالم من أجل العدالة الاجتماعية وضد القهر والظلم وتسعى لأن تجد ترجمة دينية لضرورات التسامح بين الأديان وهي تشهد حتى بعد أيسة يتقاتلون بتصارعون مثل المارونيين والروم الأرثوذكس في لبنان، ولأجل هذا خرج البابا يخطب في الأمم المتحدة بنيويورك حول السلام ونزع السلاح ويخطب في البرازيل حول العدالة الاجتماعية ويخطب في أرض ما بين النهرين حول التسامح الديني، ويخطب في لوساكا ضد التمييز العنصري ويخطب في منظمة العمل الدولي بجنيف حول تعاون الفقراء والأغنياء.

ومن أجدر المسلمين « المعنيين » بمثل هذا التجديد ما حسر ... الصحوة » في شمال القارة أن يفتحوا قنوات الاتصال مع أبناء الكنيسة في افريقيا ليشاركوهم همومهم في محاربة التمييز العنصري وبناء الوطن، وبقية القارة نعم من أجدر هؤلاء « المحدثين » الذين يحسبون أن لهم رسالة حضارية أن يفعلوا هذا حتى يقدموا للناس وجه الإسلام الحضاري بدلا من سفاهات الوعاظ المتحجرين. فلا مجال أن هناك رابطة تربط وعاظ المنابر والبابا يوحنا الذي يتحدث عن السياسة وهو بها عليم ويتحدث عن الشأن الاقتصادي وهو به خبير، ولا مجال أن ثمة رابطة بين وعاظ المنابر والقس الذي يجوب القارات ليتحدث عن أزمة الديون وأثرها على الاقتصاد ويتحدث عن صراع يتسع في افريقيا وفي يده اليمنى كتاب يؤمن به وفي يده اليسرى أرقام وحسابات إن مثل هذا الحوار هو الذي كان يترجاه الناس من دعاة « البعث الإسلامي » لأنه أمر لا يستطيعه الوعاظ والفقهاء الذين خلفهم التاريخ في عصر بني العباس أو في عصر بني العباس وما زالوا فيه وقد أثبت دعاة البعث بفكرهم وصحفهم ومؤسساتهم أنهم ليسوا أقل تخلفا من هؤلاء الوعاظ.

إن غربة الإسلام في دياره لن يردها نفس غريبون عن زمانهم كما أن وعد الحق لن يحققه فجر صحوة كاذب فالصحوة مع كل صدقها كرد فعل صحي

لمشاعر الاحباط قد وقعت في يد نوعين من البشر ، اما رجال صادقون إلا انهم
يعيشون خارج إطار التاريخ ، و سحاحلة وتجار دين . وحول هاتين المجموعتين تحلق
الادعياء والمنافقون من الفسقة الذين يتسترون برداء الدين ، واصحاب المصالح
الدنيوية الذين يخادعون الله بان ما اسحت حلالا . ومتهازي الفرص من أهل
السياسة في زمن سياسته حساسة ولم يستنكف عن الانضمام إلى هذا الرهط
الموبوء كوكبة من الفقهاء شهدناهم في عهد الصحوة وكان حقا علينا ان
نتهمهم في دينهم امتثالا للحديث الشريف « الفقهاء امناء الرسل ما لم ... يتم الفقهاء
قد ركنوا الى السلطان فاتهموهم » . يصدق هذا على الفقهاء من اهل بلادنا واولئك
الذين جيء بهم من اقصى الشمال ليحدوا المخرج لمنورهم واحكام الاسلام
ليست محل مناقصة و مزايدة بسببها شعارات السياسة التي يتهوه بها عبيد
الشعارات . إن المرء ينسى أشد الأسى عندما نشهد المسئول من اهل بلاده
يسعى هربا من مجابهة الواقع المائل الى دعم اباطيل واحابيل الفقهاء الوافدين
وإن المرء ليحزن اعمق الحزن عندما يستمع لرجل يحسب أنه امين الرسالة مثل
الشيخ صلاح ابو اسماعيل يكذب على احكام الشرع إرضاء لاحد من أحل مصلحة
لقد جاء بهذا الشيخ الجليل صاحب مرقيات الصفقة لتأييد النميري السيد النائب
العام الانتقالي لكيما يفتيه في امر قوانين سبتمبر والتي أدينا من ادانها من اهل
السودان لا لمخالفاتها روح الاسلام فحسب بل ولتعارضها مع الواقع الاجتماعي
والثقافي في السودان . فما الذي يعرفه هذا الشيخ عن واقع السودان الثقافي ،
وما الذي يعرفه عن تاريخ الاسلام في السودان ، وما هو مدى علمه بالقوانين
الوضعية والاعراف التي كان يحكم بها السودان ، بل وما مدى علمه باصولها
وجذورها ، وفي المسمى . حقا أن يذهب لذلك النائب العام هذا المذهب وهو سيد العارفين
بان بين قانونيي السودان فحولا يلمون بأحكام الشرع كما يلمون بحقائق بلادهم
الاجتماعية والثقافية والعرقية بيد ان النائب العام لم يكن يتحدث بلسان الذين
جاءوا به إلى موقعه الحسن وانما بلسان اخرين دسوه بين الناس

٭

وعلى اي فما الذي قال به الشيخ الجليل ؟ نشرت وكالة الانباء السودانية
(سونا) تصريحا له قال فيه إنه وجد هذه القوانين غير صالحة ، وإنها وضعت
على عجل حيث خلت من الحبك المحكم والمعبر عن شرع الله ، وإنها لم تكن
جامعة مانعة ، واشار الى ان هذه القوانين استندت إلى اجتهادات القضاة والذين
لم يدرسوا من القوانين الشرعية سوى الاحوال الشخصية ، ثم قال « إن ما
ارتكب في تطبيق تلك القوانين فإن الاسلام بريء منه » وانه قبل اطلاعه على
هذه القوانين كان يجهل حقيقتها وذلك لان كل من التقى بهم من العلماء
السودانيين والعلماء في مختلف ارجاء العالم اكدوا له ان الشريعة الاسلامية قد
طبقت في السودان بطريقة صحيحة (صوت الامة ١٦ فبراير ١٩٨٦) وقائل
هذا الحديث لا يدين قوانين سبتمبر و انما يدين كل فقهاء السودان الذين انبروا
للدفاع عن هذه القوانين ويدين تجار الدين الذين باركوها وارهقوا الارواح

باسمها ، ويدين من أسماهم « بعلماء السودان والعلماء فى مختلف أرجاء العالم » الذين أكدوا له صحة تطبيق الشريعة ، ويدين قبل كل هذا نفسه . فالشيخ الجليل هو صاحب البرقية المشهورة بتأييد تلك القوانين ، وصاحب الدعوة لتطبيقها فى مصر حتى يمنح التكامل بعده الدينى ، بل صاحب المقولة العجيبة بأن واحدة من فضائل الله على السودان « الصحوى » هى انتخاب رئيس برلمانه رئيسا لمجلس البرلمانات الدولى ، وكأن مجلس البرلمانات هذا - الذى يجمع بين المسلم والمسيحى والهندوكى والبوذى والماركسى - هو مجمع الواقفين فى عرفه . ومع هذا فلم يستح الشيخ الجليل ، وهو العالم الذى يعرف بأن الولاية فى الاسلام لا تجوز لغير المسلم ، من أن يقول بجوازها لغير المسلمين لينقذ « إخوانه » من ورطتهم الفكرية . وقد أوردنا فى الباب حول السياسة الشرعية أحكام هذه الولاية فى ظل النظام الاسلامى إن كنا نريد أن نقيم دستورا إسلاميا . ولا شك فى أن الأمانة تقضى بأن يذهب دعاة هذا الدستور بمقولاتهم إلى نهاياتها المنطقية بدلا من المراوغة . ثم عليهم بعد ذلك أن يجابهوا النتائج السياسية المترتبة على هذه الأحكام . ومن تلك الأحكام ان لا ولاية لكافر أو امرأة على المسلمين .

وفى الختام نقول بأن الدين ليس هو محل امتحان وإنما الذى يمتحن هو التجربة التى عاشها السودان فى عهد الصحوة المدعاة ، وهى تجربة لاتشرف أهلها . بل هى تجربة أهين فيها الدين ، واسترخصت فيها المبادىء ، وأذل فيها الرجال ، وقذفت فيها المحصنات ، وتمزق فيها الوطن ، وكادت تنمحى فيها من قلوب أكثر الرجال كل معانى الخير . وما أنزل السودان وأهله هذا المنزل الوعر إلا الاتجار بالدين الذى ينبغى له أن يعلو على كل غرض دنيوى . واستوى فى ذلك الاتجار بالدين نهازو الفرص من السياسيين - كان ذلك بالأمس أو اليوم - والأحبار الذين لم ينهوهم عن قول الاثم وأكل السحت - جاءوا من الداخل أو الخارج - وبئس ماكانوا يفعلون . ولم يستح هؤلاء وأولئك من نسبة كل هذه المخازى إلى كتاب الله : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا . فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » .

صدق الله العظيم

فهرس

رقم الايداع : ٧٠٨٢ ـ ١٩٨٦
الترقيم الدولى : ٨ ـ ٢٦٦ ـ ١١٨ ـ ٩٧٧ ISBN



الدكتور منصور خالد

- ولد بمدينة أم درمان وأكمل تعليمه حتى المستوى الجامعي في مدارس السودان .
- نال إجازة الماجستير في القانون من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة وإجازة الدكتوراه من جامعة باريس في القانون الدولي .
- عمل محاميا في بداية تخرجه ثم انتقل للعمل بالإدارة القانونية بالأمم المتحدة في نيويورك .
- انتقل من بعد للعمل في منظمة اليونسكو بباريس .
- عمل كأستاذ للقانون الدولي في جامعة كلورادو بالولايات المتحدة
- عمل منذ مطلع نظام مايو ١٩٦٩ كوزير للشباب ثم سفير لسودان في الأمم المتحدة .
- تقلب في عدة مناصب في السودان في الفترة مابين ١٩٧٢ - ١٩٧٨ مثل وزارة الخارجية ووزارة التربية وكمساعد لرئيس الجمهورية ،
- عمل كزميل في معهد ودرو ويلسون بمؤسسة اسمثونيان بواشنطن عقب تركه السودان في عام ١٩٧٨ .
- يشغل الآن موقع نائب الرئيس للجنة الدولية للبيئة والتنمية التي انشأتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨٢ ومقرها جنيف .
- ألف عدداً من الكتب حول السياسة السودانية باللغتين العربية والإنجليزية كما نشر العديد من المقالات في الحوليات الدولية عن قضايا التنمية والسياسة في العالم الثالث .